ORIGEN

BIBLIOTECA
MITROPOLIEI IAȘI
Fond
COTA
TB

entariu la Evanghelia după Ioan

Cartea I

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecţia

MYTHOS ET RELIGIO

10

[illegible]

ISBN [illegible] PRINTED IN ROMANIA

© Toate drepturile asupra prezentei ediţii aparţin [illegible]

ORIGEN

Comentariu la Evanghelia după Ioan

Cartea I

Traducere, [illegible] şi studiu de Cristian BADILIŢA

BIBLIOTECA ECUMENICA

INSTITUTUL EUROPEAN
IAŞI
1995

[illegible]
Cota: [illegible]

Această carte se dedică profesor[illegible] Crețu.

I. VIAȚA LUI ORIGEN

> *„Așa să-ți fie cuvîntul după cum ți-e viața"*
>
> ORIGEN

„Cine ar încerca să prezinte în scris toate amănuntele vieții acestui om ar avea multe de spus, iar dacă ar sta să le istorisească pe toate ar trebui să scrie o carte întreagă" — astfel își începe Eusebiu din Cezareea amplul capitol despre viața lui Origen inclus în cartea a VI-a a *Istoriei sale bisericești*. Nu trebuie uitat însă că Eusebiu, crescut într-un mediu creștin îmbibat de origenism (în sensul bun al termenului), cade foarte ușor pradă entuziasmului atunci cînd vorbește despre strămoșul său spiritual iar tonul său e marcat de accente encomiastice. De aceea toate informațiile transmise de el se cuvin a fi coroborate cu alte surse — contemporane sau ulterioare — în așa fel încît viața lui Origen să capete un contur veridic și onest, epurat de toate mixturile hagiografice. În cele ce urmează ne vom ține strîns de *Schița unei biografii a lui Origen* întocmită, după o riguroasă și profundă cercetare a surselor, de Pierre Nautin, schiță publicată la sfîrșitul volumului *Origène. Sa vie et son œuvre* publicat la editura Beauchesne în 1977.

Copilăria

Spre deosebire de Augustin, al cărui destin a fost marcat și decisiv orientat de mama sa, Monica, Origen va avea ca model statornic, de-a lungul întregii vieți, figura tatălui-martir. S-a născut probabil la Alexandria, în 185, într-o familie destul de instărită. Porfir va spune mai tîrziu, comparîndu-l cu Ammonius Saccas, marele filosof neoplatonic, că Origen s-ar fi născut păgîn și ar fi rămas păgîn pînă pe la douăzeci de ani, cînd ar fi îmbrățișat „doctrina barbară", adică religia lui Hristos. Afirmație total mincinoasă, fiindcă se știe cu certitudine că tatăl său, creștin fervent, deși l-a îndemnat să urmeze ciclul disciplinelor liberale, i-a insuflat în același timp o pasiune acerbă pentru studiul Sfintei Scripturi. „Lucru deloc neplăcut copilului, care, dimpotrivă, muncea cu o rîvnă peste măsură, în așa fel încît nu se mulțumea numai să cunoască simplu și superficial înțelesul Sfintelor Scripturi, ci căuta încă de pe atunci ceva mai mult, vrînd să descopere vederi mai adînci, punînd în încurcătură și pe tatăl său atunci cînd îl întreba mereu ce anume se ascunde în dosul Scripturii celei inspirate de Dumnezeu."

Martiriul tatălui

În 199—200, împăratul Septimiu Sever (193—211), pregătindu-se pentru o confruntare cu parții, trece prin Palestina și Egipt. Aici, preoții cultelor locale îl asaltează cu reclamații împotriva creștinilor și evreilor, acuzînd ambele religii de prozelitism. Astfel că între 200 și 204 se declanșează o prigoană teribilă, soldată cu mii și mii de morți. Guvernatorul Egiptului, Laetus, aplică la modul cel mai strict și crud cu putință consemnul împărătesc. Printre cei arestați se află și tatăl lui Origen, al cărui nume nu-l cunoaștem dintr-o sursă sigură, dar care a fost confundat de Eusebiu cu un oarecare Leonidas, decapitat și el, ca martir, în aceeași perioadă. Tragedia se întîmplă în 201, cînd Origen abia împlinise 16 ani. Ne dăm seama ce rană adîncă, nevindecată pînă la sfîrșitul vieții, a lăsat cumplitul episod în sufletul adolescentului devenit la o vîrstă atît de fragedă capul unei familii numeroase, el fiind cel mai mare din cei șapte copii! Tulburătoare este comportarea sa în această împrejurare. Căci dorind să-și urmeze tatăl pînă la capăt, hotărăște să se jertfească el însuși pentru dreapta credință întru Hristos. Nereușind să-l îmblînzească cu vorba bună, mama sa e nevoită să-i ascundă îmbrăcămintea, pentru a-l împiedica să iasă din casă. Totuși, fiul nu abandonează atît de ușor. El se simte dator să-i trimită tatălui aflat în închisoare un scurt răvaș cu următoarele cuvinte: „Să nu care cumva să-ți schimbi părerea din pricina noastră!" Mai tîrziu, contactul cu filosofia păgînă l-ar fi putut îndepărta de credința creștină. Martiriul tatălui însă l-a ținut mereu — ca o legătură de sînge — în sînul Bisericii. Patimile lui Iisus fuseseră recapitulate sub ochii lui, în inima lui, prin patimile tatălui-martir. Într-o omilie despre *Ezechiel*, va spune: „La nimic nu-mi folosește că am un tată martir, dacă eu însumi nu trăiesc cum se cuvine și nu fac cinste neamului meu înnobilat [prin sînge], adică martiriului tatălui meu și mărturisirii de credință care l-a umplut de slavă întru Hristos."

Condamnarea a adus după sine și confiscarea tuturor bunurilor familiei. Văduva, strîmtorată, a găsit totuși sprijin la o creștină bogată, care s-a oferit să-l țină pe Origen, cu casă și masă, ajutîndu-l în același timp să-și continue studiile. Dar sub acoperișul ei trăia și un anume Pavel, originar din Antiohia, mult mai în vîrstă decît Origen, care predica o învățătură eretică. Despre această învățătură nu știm absolut nimic. Pavel era un orator abil și inteligent, chiar sclipitor și, așa cum afirmă

Nautin, pare imposibil ca un tînăr însetat de lucruri noi, ca Origen, să nu fi fost răpit, măcar o clipă, de farmecul discursurilor unui ins în mod cert mai bine pregătit decît el. Să fi luat oare el aici contact pentru prima dată cu Gnoza ? Să se fi izbit aici pentru prima oară de marile probleme filosofice și teologice care-l vor frămînta, fără încetare, toată viața? Iată întrebări și supoziții rămase fără nici un răspuns cert. Oricum, atunci cînd detractorii săi îl vor acuza de erezie sau devieri doctrinare sub influența gnosticismului și a filosofiei păgîne, nu vor uita să-i amintească de anii petrecuți în anturajul lui Pavel. Ca răspuns, Origen va scrie într-o epistolă autobiografică, folosită și de Eusebiu, că „deși era obligat să trăiască laolaltă cu acest om, totuși nu s-a învoit niciodată să se roage împreună cu el și păstra încă din tinerețe regula de credință a Bisericii, pe cînd pentru învățăturile eretice simțea un fel de dezgust"

Școala de gramatică și persecuția lui Aquila

După ce și-a încheiat studiile „literare", a deschis o școală de gramatică. Asta se întîmpla în 203. Paralel cu activitatea de dascăl, se înfrupta ca un asiduu învățăcel din scrierile marilor filosofi. Acum se pare că va fi audiat și prelegerile lui Ammonius Saccas, prilej cu care l-a cunoscut pe Heracla, viitorul episcop al Alexandriei și marele său adversar.

Abia se mai liniștiseră apele cînd, la numai doi ani de la plecarea lui Laetus din Egipt, se stîrni un nou val al persecuțiilor, de data aceasta sub guvernarea lui Subatianus Aquila. Cei mai mulți preoți, în frunte cu episcopul de atunci al Alexandriei, Demetriu, au fugit dinaintea urgiei. Cîți au rămas pe loc, puțini la număr, nu puteau face față îndatoririlor impuse de cult, mai

ales că li se interzicea — sub amenințarea decapitării — să întrețină legături cu păgînii. Origen hotărî să preia măcar o parte din atribuțiile preoților refugiați. Așa începe de fapt apostolatul său laic. Printre păgînii care-i frecventau școala de gramatică erau și mulți doritori să se inițieze în religia creștină. Origen îi aduna la el acasă unde, împreună cu un grup restrîns de creștini, citeau și comentau pe îndelete Sfintele Scripturi. Reuniunile se desfășurau într-o notă de exaltare vecină cu fervoarea mistică. Membrii comunității căpătaseră o asemenea îndrăzneală, încît unii dintre ei și-au declarat public convingerile creștine. Prinși de autoritățile imperiale, au fost condamnați la moarte. În scrisoarea autobiografică Origen le citează numele: Plutarh, fratele filosofului Heracla, Serenus, Heraclide (încă nebotezat), Heron, un al doilea Serenus, precum și o fată, Herais, tot catehumenă. Însăși viața lui era pusă în pericol. Din clipă în clipă aștepta să fie arestat și întemnițat. Cu toate acestea, el își susținea confrații cu asemenea ardoare, încurajîndu-i atît în perioada detenției, cît și în momentul execuției, încît de multe ori mulțimea întărîtată era gata, gata să-l linșeze. Pînă la urmă, casa i-a fost pusă sub supravegherea soldaților. Origen trebuia să-și schimbe des locuința, pentru a nu le crea neplăceri prietenilor care-l adăposteau, riscîndu-și în fapt viața. Această hărțuială a durat pînă în 211, cînd Aquila părăsește provincia, odată cu moartea împăratului Septimiu Sever.

Convertirea totală

Viața lui Origen se desfășurase pînă atunci pe două planuri paralele, dacă nu chiar opuse. Pentru a se întreține, era nevoit să predea la școală disciplinele liberale cuprinse în cele două cicluri, *trivium* (gramatica, dialectica și retorica) și *quadrivium* (aritmetica, geometria,

astronomia și muzica) — partea, să-i spunem, profană a învățăturii sale. Totuși, în sinea lui, ponderea majoră o deținea învățătura sacră — exegeza Sfintei Scripturi. Găsim la Origen, ca și la înaintașul său Clement, conviețuirea dramatică a celor două paradigme, ramificate într-o serie de concepte complementare — cunoaștere/credință, paideea păgână/paideea creștină, cultură profană/trăire religioasă —, conviețuire ce va marca întreaga istorie a creștinismului pînă în zilele noastre. Ne vom opri mai încolo asupra metodei pedagogice origeniene, preluată și valorificată la maximum de marii teologi ai secolului al IV-lea.

Ne aflăm, așadar, într-o epocă relativ tihnită pentru comunitatea creștină din Alexandria. Preoții refugiați se întorc acasă. Demetriu aflase de inițiativa lui Origen și, pus în fața faptului împlinit, îi dă binecuvîntarea. Tînărul catehet ia atunci o decizie radicală: închide școala de gramatică. Mai mult, își vinde absolut toate cărțile profane contra unei rente modeste de trei oboli pe zi. Avînd asigurată pîinea zilnică, nu se va mai gîndi de acum înainte decît la misiunea pedagogică și duhovnicească pe care ține să și-o împlinească *ad litteram Scripturae*. N-a fost o simplă abandonare a culturii păgîne, ci o adevărată conversiune, o înălțare *(metâlepsis)* din planul lumesc în cel duhovnicesc. Vom întîlni același fenomen și în hermeneutica sa, unde sensul literal al Scripturii va fi ridicat mereu spre unul anagogic. Eusebiu ne-a lăsat o descriere amănunțită a noului său regim de viață: „Ziua întreagă și-o petrecea într-o aspră asceză, iar partea cea mai mare din noapte o închina studierii Sfintelor Scripturi, ducînd viața cea mai filosofică cu putință, pe de o parte prin deprinderea posturilor, iar pe de altă parte prin scurtarea timpului de somn, nefolosindu-se din capul locului nici de pat și nici de pernă, ci dormind numai pe pămîntul gol. Era de părere că un creștin trebuie să respecte tocmai

acele cuvinte ale Mîntuitorului care spun ca nu ne este îngăduit să avem două haine și nici încălțăminte *(Matei, 10, 10)* și că nici nu se cade să ne arătăm îngrijorați în legătură cu ziua de mîine." În această epocă de maximă asceză, fie dintr-o exagerată fidelitate față de cuvîntul Scripturii, fie, cum vor justifica mai tîrziu apărătorii săi, pentru a înlătura orice umbră de bănuială privind relațiile cu credincioșii (dar mai ales cu credincioasele), Origen se castrează. Gest necondamnat în primă instanță de episcopul Demetriu, dar care ulterior va deveni unul din motivele excluderii sale din comunitatea alexandrină.

Din momentul conversiunii, Origen și-a pus vasta pregătire filosofică și filologică în slujba Bisericii lui Hristos. O cateheză serioasă nu se putea face plecînd de la un singur text, acela al Septuagintei, plin de formulări vagi și pasaje obscure. Lucrurile s-ar fi clarificat doar prin recurgerea la originalul ebraic. Origen nu cunoștea ebraica. El a întîlnit însă pe fiul unui rabin convertit la creștinism, care, din pricini lesne de înțeles, se refugiase la Alexandria. Creștinii îl porecliseră Evreul. Acesta a exercitat o influență covîrșitoare asupra tînărului exeget al Scripturii, încît putem zice, împreună cu Pierre Nautin, că „doi au fost maeștrii de viață creștină ai lui Origen: în copilărie, tatăl-martir, iar în perioada conversiunii, Evreul". Acum redactează prima lucrare hermeneutică, un *Comentariu la Cîntarea Cîntărilor*. Despre ce ar fi putut scrie mai adevărat un călugăr în floarea tinereții decît despre pierderea și regăsirea iubirii ?!

Șederea la Roma (aprox. 215)

În anul 215, Origen face o călătorie la Roma, „pentru a cunoaște străvechea biserică a romanilor". Motivul declarat nu pare să coincidă cu cel real. El este invocat mai mult pentru a se justifica în ochii detractorilor. Ca și Atena acelei vremi, Roma avea faima unui important centru in-

telectual, spre care migrau tinerii insetați de cultură din toate colțurile imperiului. Papa Zefirin era pe moarte. Lupta pentru succesiune se dădea între Callist și Iosip, acesta din urmă acuzîndu-și adversarul direct de susținerea fățișă a ereticului Sabellius Sabbelius, vrînd să justifice unitatea monadică a Sfintei Treimi, dezvoltase o teorie conform căreia Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh nu sînt persoane distincte în cadrul unității supreme, ci devin simple moduri de lucrare (Creator, Mîntuitor și Sfințitor) doar în relațiile lor cu lumea. După încheierea celor trei lucrări specifice fiecăruia, modurile se reintorc în monada primară. Astfel, Sabellius tindea să confunde pe Tatăl cu Fiul, în vreme ce Iosip, exagerînd în sens contrar, ajunsese să propovăduiască separarea totală a celor două persoane, adică un fel de diteism. Origen a căzut la Roma chiar în toiul disputei. Problema îl interesa extrem de mult și o amprentă a doctrinei lui Iosip se poate distinge în teoria sa trinitară. În numeroase pasaje, el va sublinia faptul că Tatăl și Fiul sînt două realități substanțial diferite și chiar „într-un anume fel doi Dumnezei" (de pildă în *Com. Ioan*, II, 2, 16)

În anul 217 revine la Alexandria, unde-și reia cursurile de filosofie religioasă. Se cufundă cu și mai mare ardoare în studiul Scripturii. Dar cum Evreul părăsise orașul, nemaiavînd cine să-i desluşească textul ebraic (căci el însuşi n-a ştut niciodată bine această limbă), se văzu silit să-și procure cîteva traduceri grecești folosite de evreii din diaspora. Așa a început realizarea celebrei Hexapla. Aceasta era o carte cuprinzînd Vechiul Testament scris pe coloane, care prezenta, în sinopsă, textul ebraic transliterat cu caractere grecești plus patru versiuni în limba greacă. Ulterior, Origen va adăuga încă două versiuni descoperite de el însuși. Nautin demonstrează, cu argumente imbatabile, că Origen n-a întocmit singur Hexapla, adunînd laolaltă versiunile disparate, ci a plecat de la o sinopsă deja existentă. Această sinopsă

inițială cuprindea transliterația textului ebraic, Biblia lui Aquila și cea a lui Symmachus. Origen n-a făcut decît să adauge, pe coloanele 4 și 5, Septuaginta (versiunea utilizată în Biserica creștină) și Biblia lui Teodotion, care nu pare să fi fost altceva decît o revizuire a Septuagintei. Tetrapla astfel obținută s-a îmbogățit ulterior cu încă două versiuni — una descoperită în cursul celei de-a doua călătorii în Grecia și alta, pe cînd se afla în Cezareea Palestinei. Începută în anul 217 la Alexandria, munca de întocmire a Hexaplei s-a întins pe cîteva decenii.

Pe lîngă lucrările personale, Origen trebuia să se achite și de îndatoririle publice. Numărul celor care-l frecventau sporea din zi în zi. Deja își formase un cerc de prieteni intimi, în special dintre elevii din timpul persecuției. Într-o zi, veni să-l viziteze un bărbat foarte bogat și cunoscut în Alexandria, pe nume Ambrozie, care, sedus de gnosticism, dorea să-și lămurească unele chestiuni mai delicate. Origen reuși să-l aducă pe calea ortodoxiei, ba chiar îl determină să îmbrățișeze modul de viață al desăvîrșiților, cu toate că Ambrozie era căsătorit. El își dedică o parte din timpul și averea sa Bisericii, punînd la dispoziția lui Origen o întreagă armată de scribi meniți să-l ajute la redactarea comentariilor. „Mai mult de șapte tahigrafi îi stăteau în preajmă cînd dicta și se schimbau alternativ după un anumit timp. Nici numărul copiștilor nu era mai mic. Tot așa stăteau lucrurile și cu numărul tinerelor fete care transcriau frumos textele. Ambrozie oferea din plin ceea ce era de trebuință pentru întreținerea tuturor. Ba mai mult, el depunea o rîvnă nespusă la cercetarea anevoioasă a Sfintelor Scripturi și îndemna în chip deosebit pe Origen să-și redacteze comentariile. „Fără insistența, uneori chiar sîcîitoare, a lui Ambrozie, marile tratate *Despre Evanghelia lui Ioan* și *Contra lui Celsus* n-ar fi văzut probabil niciodată lumina zilei. Ambrozie l-a îndemnat să explice întîi și întîi

Psalmii), către anul 230 Origen s-a apucat de treabă, dar ajungînd la psalmul 25 a întrerupt proiectul pentru a compune, după modelul lui Clement, o carte de *Stromate* (covoare). Se pare că a fost prima scriere care a aprins, ulterior, conflictul cu episcopul Demetriu. Căci însuşi Clement, cîţiva ani mai înainte, a fost nevoit să părăsească Alexandria şi să se refugieze la Ierusalim [illegible] din cauza [illegible] episcop, iar Origen se punea tocmai sub patronajul spiritual (preluînd pînă şi titlul celebrei lucrări) al fostului teolog repudiat. Cartea conţinea, în mare, schema dogmatică dezvoltată pe larg în *De principiis*. Venea cu puncte noi de vedere şi se vrea polemică, pe alocuri chiar dispreţuitoare la adresa „celor simpli”, a „necredincioşilor”, „prietenii ai cărnii” care-şi închipuiau învierea trupului sub forma lui din timpul vieţii. Pentru a le combate opiniile a scris un întreg tratat, de fapt o suită de întrebări şi răspunsuri, intitulat *De resurrectione*. Trebuie să deosebim, explica el aici, în alcătuirea trupului un substrat, mereu schimbător, şi o calitate sau o *formă (morphe)* permanentă şi invariabilă. „Deşi, scrie el comentînd Psalmul I, natura trupului este schimbătoare (curgătoare), totuşi [illegible] rămîne identică, în aşa fel încît mărcile care ne îngăduie să recunoaştem calitatea (forma) somatică a lui Petru şi a lui Pavel rămîn identice. În virtutea acestei calităţi, trupurile îşi păstrează încă din copilărie cicatricele şi alte particularităţi, ca de pildă pistruii sau alte lucruri asemănătoare. Tocmai această formă prin care Petru şi Pavel sînt specificaţi constituie elementul corporal pe care îl va îmbrăca sufletul în clipa învierii.”

Din pricina afluenţei crescînde a cursanţilor dar mai ales datorită decalajului dintre nivelurile lor de pregătire, Origen hotărăşte să-i împartă în două grupe. Astfel, va încredinţa grupa începătorilor lui Heracle, el însuşi urmînd să se ocupe de grupa celor avansaţi. Substituirea

interpretările pe care le expunea reclamau un auditoriu ales, apt să recepteze lucrurile la un nivel adecvat, fără distorsiuni ori prejudecăţi infantile.

Călătoria în Arabia

Pe lîngă detractori, Origen avea şi numeroşi admiratori entuziaşti. Faima lui depăşise deja hotarele Egiptului. Guvernatorul provinciei Arabia dori să-l întîlnească. Respectînd protocolul de rigoare, el trimise printr-un mesager o scrisoare prefectului Egiptului şi o alta episcopului Alexandriei rugîndu-i să binevoiască a-l lăsa pe Origen să vină la Bosra. Nimeni nu avea voie să părăsească Egiptul decît cu încuviinţarea prefectului. Origen pleacă, aşadar, în Arabia, unde va petrece un timp la reşedinţa guvernatorului. Putem situa cu aproximaţie data acestei călătorii ca fiind posterioară scrierii *De resurrectione* şi anterioară marelui tratat dogmatic *De principiis*.

Despre mîntuirea diavolului

Pe lîngă înviere, una din cele mai spinoase probleme abordate în cadrul şcolii sale era aceea a răului. De unde vine răul? Care este originea sa? Diavolul a fost rău de la începutul începuturilor sau a devenit la un moment dat? Sub influenţa gnosticismului contemporan (mai ales a doctrinei valentiniene) dar şi a religiei maniheiste, bine implantată în tot Orientul, mulţi dintre interlocutorii lui Origen postulau existenţa a două principii cosmogonice — binele şi răul — coeterne. Există oameni răi *din fire* şi oameni buni *din fire*. Totul e definitiv stabilit de o instanţă superioară necunoscută nouă. Aceste afirmaţii — observăm — scot din joc tocmai libertatea umană, voinţa, liberul arbitru. Nimic nu e mai străin de teologia lui Origen — o teologie întemeiată pe misterul libertăţii

cum spune Jean Daniélou — decît fatalismul valentinian. El susținea că nu există decît un singur Dumnezeu, creatorul universului, și că nimeni nu este rău *prin natură*, ci devine *prin voință*. Trebuia de asemenea explicată inegalitatea dintre ființele spirituale, îngeri, oameni (inegalitatea chiar și între oameni), demoni. Cum să justifici atîtea inegalități fără a-l acuza pe Dumnezeu de discriminare? Atunci Origen recurge la Platon, care susținea că fiecare suflet a avut o viață anterioară și efectele, negative sau pozitive (în funcție de păcatele comise ori de virtuțile acumulate) se repercutează asupra destinului prezent. Dumnezeu a creat deci toate ființele spirituale egale între ele, toate înfruptîndu-se, la început, din fericirea paradisiacă. Dar pentru că dispuneau de libertatea voinței, au putut lua decizii pe cont propriu. Astfel au ajuns să se îndepărteze mai mult sau mai puțin de la fața dumnezeiască și să ajungă în stadiul actual de cădere și păcătoșenie. Acest stadiu însă nu poate fi definitiv, căci astfel am nega bunătatea absolută a lui Dumnezeu care nu dorește altceva decît să restaureze *(apokatástasis)* împărăția cerească pentru toți fiii săi. Înzestrate cu liber arbitru, toate sufletele *pot*, prin harul lui Dumnezeu, să-și recapete condiția inițială. Origen a consacrat acestei probleme o lucrare specială *Despre naturi*, compusă, pe cît se pare, la Alexandria. A avut și o discuție publică, transcrisă de tahigrafi, cu un gnostic pe nume Candidus. Tema dezbaterii trebuia să fie modul în care Tatăl l-a născut pe Fiu, numai că pînă la urmă s-a ajuns la o polemică asupra posibilității de mîntuire a diavolului. Candidus afirma că diavolul este rău prin natură și că niciodată nu se va mîntui. Origen susținea însă că diavolul a căzut din proprie voință și că, așa cum a căzut, tot așa va fi în stare să se și ridice. Dar adversarii lui Origen au înțeles ori au vrut să înțeleagă că diavolul trebuia să

fie mîntuit, deci că mîntuirea lui era o necesitate impusă de extrema bunătate a lui Dumnezeu. Lui Origen îi venea foarte greu să priceapă cum o ființă liberă poate stărui la nesfîrșit în rău. Credea, sprijinindu-se și pe un citat din Apostolul Pavel (1 *Co.* 15, 28), că toate ființele spirituale se vor regăsi pînă la urmă întru Domnul. *Dialogul cu Candidus* a fost o altă piesă compromițătoare la dosarul lui Origen.

După *De resurrectione*, a alcătuit un comentariu la *Plîngerile lui Ieremia* în cheia teoriei apocatastazei, adică a recuperării tuturor sufletelor din păcat și a restabilirii lor în beatitudinea primordială. Tînguirea evreilor căzuți în mîinile dușmanilor și exilați în Babilon ar fi de fapt tînguirea sufletelor căzute, care duc dorul mîntuirii. În anii următori, 228 și 229, comentează *Geneza*. Nici o altă carte din Scriptură nu constituia o piatră de poticnire mai mare decît aceasta pentru un grec cultivat. De aceea trebuia mers în adîncul textului, pentru a scoate de sub coaja literală a expresiei brute miezul pur al revelației divine. Dacă Scriptura a fost revelată de Dumnezeu, atunci, conchide Origen, învățătura ei nu se referă la altceva decît la Dumnezeu Însuși și la omul spiritual. N-o poți citi cu ochi profani. Povestea cosmogoniei, atît de simplă, chiar naivă la nivel literal, trebuie să fie simbolul unor adevăruri fundamentale. De pildă, în episodul separării apelor — „cele de sub tărie de cele de deasupra tăriei" — n-ar fi vorba de apa ca element fizic, ci de separarea survenită între naturile spirituale. Făcînd asemenea interpretări, Origen nu pretindea nici pe departe a fi găsit sensul ultim al Cuvîntului revelat. Pentru el, sensurile Scripturii sînt, raportate la inteligența omenească, infinite, cum infinit și necuprins este Dumnezeu Însuși. Cu smerenia creaturii ce-și cunoaște și-și acceptă limitele el scrie: „Înaintea acestor lucruri mărețe care ne depășesc, noi sîntem conștienți de ignoranța noastră".

De principiis

Publicarea primelor tomuri din această exegeză a stîrnit vii proteste. Autorul a fost acuzat că neagă adevărul istoric al Scripturii. În fața noianului de critici, Origen hotărăște să întrerupă comentariul la *Geneză* și să redacteze un tratat în care să-și expună doctrina teologică. Oferind un sistem compact al gîndirii sale, el spera să lămurească toate neînțelegerile provocate de comentariile de pînă atunci și să spulbere acuzațiile ce i se aduceau. Începutul lucrării, cum bine se știe, este o amplă mărturisire a credinței ortodoxe. Partea cea mai interesantă însă, o constituie justificarea tentativei sale de a cerceta adevărurile cuprinse în Scriptură, dar neformulate în mod explicit. De pildă, în Scriptură se spune limpede că sufletul va fi răsplătit după meritele sale, că va fi o înviere și că orice ființă spirituală dispune de liber arbitru, dar nicăieri nu se lămurește dacă sufletul se transmite prin naștere, dacă preexistă trupului ori este inserat din afară. La fel, tradiția și Scriptura ne învață că există îngeri și diavoli, fără însă a preciza nici ce sînt aceștia și nici cum sînt. Problemele de mai sus nu pot și nu trebuie să fie ocolite, căci fără rezolvarea lor doctrina creștină ar rămîne cu importante lacune neacoperite. *De principiis* propune o dogmatică în bună măsură ipotetică. Afirmațiile de aici sînt „aproape de adevăr", dar ele nu se substituie niciodată adevărului și nu au pretenția elaborării adevărului absolut. Origen nu mai recurge, ca în *Stromate*, la citate din filosofii păgîni. Adresîndu-se exclusiv creștinilor, el invocă numai autoritatea Scripturii. În cartea a IV-a își expune pe larg metoda exegetică, răspunzînd în felul acesta criticilor suscitate de *Comentariul Genezei*.

Prima ședere în Palestina (230)

Apariția lucrării *De principiis*, departe de a aplana conflictul cu autoritățile ecleziastice, a aprins și mai tare spiritele. După ce a dictat încă patru tomuri din *Comentariul Genezei* (V—VIII), nemaisuportînd atmosfera plină de suspiciune creată în jurul său, hotărî să plece din Alexandria. În *Omilia despre Ieremia* întîlnim un pasaj revelator pentru starea lui de spirit: „«Nu voi mai pomeni de Dumnezeu și nu voi mai grăi în numele Lui» (*Ier.* 20, 9). Acest cuvînt al profetului Ieremia se naște din anumite simțăminte omenești cărora și noi riscăm să le cădem pradă uneori. Cînd cineva își dă seama că a ajuns să fie nefericit, să sufere și să fie urît din cauza învățăturii sale și a Cuvîntului dumnezeiesc, își zice în sinea lui: «Mă duc deoparte, în ce bun să îndur atîtea sîcîieli? Dacă sînt hărțuit pentru că învăț și proclam Cuvîntul lui Dumnezeu, atunci mai degrabă renunț și mă retrag în singurătate și pace.»" O altă cauză a plecării sale atît de bruște pare să fi fost hirotonisirea lui Heracla. Origen considera că datorită atitudinii sale în timpul persecuției era mai îndrituit decît fostul său discipol să îmbrace haina preoțească. Demetriu însă îi reproșa castrarea. Nautin crede că adevăratul motiv al plecării sale trebuie căutat în altă parte. Episcopul se dovedea incapabil să înțeleagă încercarea temerară a lui Origen de a constitui o teologie aptă să răspundă problemelor spirituale specifice vremii. În plus, acesta pare să fi fost oarecum stînjenit de renumele cîștigat de Origen în ochii intelectualității din Alexandria. Heracla însă, a cărui capacitate intelectuală era net inferioară celei a lui Origen, știuse să-l flateze pe episcop, susținîndu-i cu obediență toate punctele de vedere. Scîrbit de nerecunoștința celui pe care odinioară îl adusese pe drumul dreptei credințe, Origen hotărăște să se rupă de Alexandria, cu gîndul

ascuns de a obține în altă parte hirotonisirea atît de mult rîvnită. Ca și Clement, se refugiază în Palestina. Și tot ca înaintașul său, va primi ospitalitatea episcopului din Ierusalim, Alexandru. Acesta îl lasă pe Origen să predice în biserici, lucru îndeobște interzis laicilor. Dar cum Origen nu era un laic oarecare — am văzut că faima lui de exeget al Scripturii trecuse de mult granița Egiptului —, Alexandru a făcut o excepție. Episcopul Cezareei, Teoctist, îi arată aceeași solicitudine. Petrecu în Palestina mai multe luni, poate chiar un an și probabil c-ar fi rămas aici pentru totdeauna dacă Demetriu, la insistențele lui Ambrozie, n-ar fi trimis cițiva diaconi la Ierusalim, cu o scrisoare în care se solicita, prin mijlocirea episcopului Alexandru, întoarcerea lui Origen în patrie. Demetriu susținea în epistolă că nu-i purta nici un fel de pică, iar diaconii, la rîndul lor, trebuie să-l fi liniștit pe Origen în privința atitudinii episcopului.

Revenirea la Alexandria

Întors în patrie, Origen hotărî să abandoneze provizoriu interpretările la *Geneză*, pentru a nu mai reaprinde conflictul stins deocamdată. Acceptă cu entuziasm propunerea lui Ambrozie de a începe un *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, care se dorea în primul rînd o replică la comentariul aceleiași Evanghelii scris de gnosticul Heracleon.

Călătoria în Antiohia și ultima perioadă a șederii la Alexandria (231—232)

N-a avut timp să dicteze decît primele patru cărți. În toamna aceluiași an, Alexandru Sever ajunge în fruntea armatei imperiale în Antiohia, unde avea să-și petreacă lunile de iarnă înainte de a porni campania împotriva

parților. Împăratul era însoțit pretutindeni de mama sa Iulia Mammea. Aceasta — reproducem textul lui Eusebiu — „era o femeie foarte religioasă. Auzind de faima lui Origen, care se răspîndise peste tot, a făcut orice ca să ajungă să vadă și ea un asemenea om și să guste din cunoștințele lui teologice unanim admirate. În vreme ce petrecea în Antiohia, ea a cerut prin niște ofițeri din garda personală să i-l aducă acolo, așa încît Origen a stat în apropierea ei un timp, aducîndu-i multe mărturii privitoare la mărirea lui Dumnezeu și la frumusețea învățăturii Dumnezeiești".[9] Pentru că deja iarna era pe sfîrșite, iar Origen nu dădea nici un semn cum că ar dori să se întoarcă, Ambrozie începu să se neliniștească. La plecarea în Antiohia îi promisese că va continua să lucreze la *Comentariul Evangheliei după Ioan* și că, pe măsură ce va încheia cîte o carte, i-o va trimite la Alexandria. Dar pînă atunci Ambrozie nu primise nimic. Așa că îi scrise o epistolă în care îi aducea aminte de convenția făcută. Origen dictă și expedie cartea a V-a.

În primăvara anului 232 revine, în sfîrșit, la Alexandria, unde începe redactarea cărții a VI-a. Dar la numai cîteva săptămîni pleacă iarăși, de data aceasta spre Grecia. În scrisoarea autobiografică utilizată de Eusebiu, invocă drept motiv al călătoriei „treburi urgente în legătură cu Biserica".[6] Formula este foarte vagă. În plus, își ia cu sine cîte un exemplar din toate operele scrise pînă atunci. De aici se poate deduce că intenția clară era să nu se mai întoarcă la Alexandria. În Grecia, la Atena, spera să găsească audiența pe care o avusese în primii ani la Alexandria. Pare de asemenea imposibil ca împărăteasa Mammea să nu-i fi dăruit o importantă sumă de bani, cu care avea să-și achite cheltuielile de călătorie și să se întrețină o bucată de vreme. Nautin afirmă că Origen nu s-ar fi întors la Alexandria decît ca să-și facă bagajele.

Hirotonirea (232)

Plecă spre Grecia nu pe mare (drumul cel mai scurt, dar și cel mai primejdios), ci pe uscat de-a lungul coastei palestiniene. În Cezareea Palestinei rămase puțin timp dar acest popas, deși scurt, îi aduse bucuria neașteptată a hirotonirii. Se pare că inițiativa a venit din partea episcopului Teoctist. Acesta aflînd probabil de hotărîrea lui Origen de a se stabili în Grecia, se gîndi că hirotonisindu-l, îl va lega de biserica sa. De asemenea, rupîndu-se complet de comunitatea creștină din Alexandria, Origen nu se mai afla sub jurisdicția lui Demetriu. Astfel că Teoctist a putut face hirotonirea fără a se teme că încalcă vreun canon al bisericii. Dacă așa s-au petrecut lucrurile (cum presupune în *Schița* sa Nautin), atunci se pune întrebarea: de ce și-a mai continuat Origen călătoria spre Grecia? De ce n-a rămas pur și simplu în Cezareea, unde se bucura de protecția întîistătătorului bisericii de aici și unde era înțeles și admirat mai mult decît ar fi putut spera în alte părți!? Probabil că mirajul școlii de filosofie ateniene exercita asupra lui o atracție atît de puternică încît nimic nu l-a putut determina să se întoarcă din drum. Pînă să ajungă la Atena (ori la întoarcere: episod nedatabil cu certitudine), Firmilian din Cezareea Capadociei l-a invitat să rămînă și aici o vreme „ca să predice spre folosul bisericilor sale".

Protestul lui Demetriu

În foarte scurt timp vestea hirotonirii ajunse la urechile episcopului din Alexandria. Demetriu, profund ofensat, trimise o scrisoare papei Ponțian, semnată de mai mulți colegi egipteni, în care îi afurisea pe cei doi episcopi din Palestina: Teoctist al Cezareei și Alexandru al Ierusalimului. Se poate reconstitui în linii mari con-

ținutul enciclicei lui Demetriu analizînd răspunsurile pe care le-a provocat; de pildă, scrisoarea lui Origen către Alexandru și scrisoarea lui Alexandru și Teoctist către Ponțian. Demetriu îl acuză pe Teoctist de a fi încălcat de mai multe ori regulile ecleziastice: 1. Nu avea dreptul să hirotonească un credincios aflat în subordinea altui episcop; 2. Acest credincios se automutilase; 3. În plus, Origen era un rătăcit, un spirit pervertit de lecturi păgîne și eretice, care-și propovăduia doctrina plină de inovații dubioase în cadrul unui grup restrîns de așa-ziși „inițiați". Demetriu cita și cîteva texte, în special *Dialogul cu Candidus*, unde, pretindea el, Origen susținuse ideea mîntuirii necesare a diavolului. Ponțian răspunse în numele bisericii din Roma și a bisericilor vecine, dîndu-i a priori dreptate episcopului Alexandriei, fără a se gîndi nici o clipă să ceară lămuriri și din partea taberei acuzate. Totuși, nu-i declară excomunicați pe Teoctist și Alexandru. Își arată numai dezacordul față de hotărîrile lor neconforme cu tradiția bisericească. Lui Demetriu însă nici nu-i trebuia mai mult. De îndată ce preoții lui se întoarseră de la Roma cu scrisoarea papei, la sfîrșitul verii anului 232, se grăbi să le ceară tuturor episcopilor palestinieni să rupă de îndată legăturile cu cei doi proscriși. Planurile nu i-au ieșit cum și-ar fi dorit. Ba chiar unii dintre cei avertizați, într-un gest de solidaritate, trimiseră enciclica lui Demetriu și scrisoarea papală episcopilor din Cezareea și Ierusalim, care erau complet străini de evenimentele cu pricina. Alexandru se cam sperie de acuzațiile formulate în enciclică. Trimise un mesager la Atena pentru a-i cere explicații lui Origen. Mesagerul porni spre Grecia în primăvara anului 233. Origen răspunse că versiunea *Dialogului cu Candidus*, citată de Demetriu, fusese special falsificată și-i remise episcopului din Ierusalim copia autentică, redactată de tahigrafi. Aici nu se spunea că diavolul trebuie să se mîntuiască, ci doar că

el se *putea* mințin. La copia respectivă atașă o lungă scrisoare autobiografică în care povestea cum ajunsese să-l frecventeze pe ereticul Pavel și pe Ammonius Saccas, cum se apucase să predea religia, din ce motive își împărțise elevii în două grupe (avansați și începători) și de ce i se păruse folositor să studieze operele ereticilor și ale filosofilor. Eusebiu va descoperi scrisoarea respectivă în arhiva lui Alexandru, din Ierusalim, și o va folosi în redactarea vieții lui Origen de pînă la acea dată. Autobiografia și copia autentică a *Dialogului cu Candidus* avură darul să-l liniștească deplin pe Alexandru și Teoctist. Ei scriseră împreună o epistolă justificativă papei Ponțian. Și cum purtătorii scrisorii, în drum spre Roma, trebuiau să treacă prin Grecia, luară din partea celor doi episcopi și un mesaj de caldă și sinceră prietenie pentru „fratele Origen". În același an (233), Demetriu își dădu obștescul sfîrșit. În locul său a fost ales Heracla.

Origen părăsi Atena pentru a se întoarce, de această dată pentru totdeauna, la Cezareea. Știa că aici se va bucura de toate facilitățile pe care și le-ar fi dorit un om de carte. I se asigurau cele mai bune condiții de viață și studiu. În plus, avea oricînd la dispoziție tahigrafi pe care și-i putea plăti din salariul lunar.

Instalarea la Cezareea (234—235)

Îndată ce Ambrozie află de întoarcerea lui Origen la Cezareea, se grăbi să-i trimită „armata de scribi", în demnîndu-l să-și continue *Comentariul la Evanghelia după Ioan*. Origen se apucă de lucru. Dictă cîteva cărți (începînd cu rescrierea celei de-a VI-a, pe care între timp o pierduse) și după ce le expedie la Alexandria prietenului său, profită de prezența tahigrafilor pentru a-și relua interpretarea la *Geneză*. Dar și de această dată fu întrerupt, tot de Ambrozie, care-i cerea unele lămuriri

privitoare la rostul rugăciunii. Cum nu-i putea refuza nimic, Origen îi răspunse prin micul tratat, sub formă epistolară, *De oratione*. Apoi se întoarse la *Geneza*, dar într-un stil telegrafic. În locul comentariilor ample făcute pe fiecare verset, se mulțumi cu scurte scholii pe marginea pasajelor ce i se păreau lui a fi mai dificile. În acest fel reuși să termine *Pentateucul*.

Persecuția lui Maximin (235—238)

La începutul anului 235, împăratul Alexandru Sever a fost asasinat împreună cu mama sa. Imperiul încăpea vreme de trei ani, pe mîna generalului Maximin Tracul, care declanșa o nouă prigoană a creștinilor. Papa Ponțian și un preot pe nume Hipolit (este vorba despre viitorul Sfînt Hipolit, aprox. 170—235, autor al celebrei lucrări *Respingerea tuturor ereziilor*) din biserica Romei, fură deportați în Sardinia.

Persecuția a atins apogeul în Capadocia, unde chiar atunci se produseseră cîteva cutremure foarte puternice. Vinovați erau socoți, desigur, creștinii care, refuzînd să participe la sacrificiile impuse de cultul tradițional, stîrniseră mînia zeilor. Mulțimea se năpusti asupra lor, incendie bisericile și casele, ucigîndu-i pe capete. Cum nimeni din partea cîrmuirii nu părea dispus să-i protejeze, mulți preoți și credincioși fură nevoiți să se refugieze în alte provincii ale Imperiului. Episcopul Firmilian din Cezareea fugi în Iudeea. Aici el îl întîlni pe Origen, căruia îi povesti evenimentele îngrozitoare petrecute în Capadocia. Relatarea episcopului l-a marcat atît de profund pe ascultător, încît unele scene vor fi pomenite în *Comentariul la Evanghelia după Matei*, scris la acea epocă.

La Alexandria, bunul său prieten și protector Ambrozie, care sub domnia precedentă deținuse o funcție foarte înaltă, se temea că va fi arestat din clipă în clipă

întemniţat şi executat. Aceeaşi ameninţare plana şi asupra unui alt cunoscut preotul Protoctet. Aflînd de situaţia lor disperată, Origen le dedica celebra *Exortaţie la martiriu* (scrisă deci tot în anul 235).

Anii petrecuţi la Cezareea (238—245)

Maximin Tracul a fost la rîndu-i asasinat în iulie 238. Biserica din Cezareea îşi redobîndi liniştea de care se bucurase odinioară sub domnia lui Alexandru Sever. Noul guvernator îşi luă chiar un consilier juridic creştin. Acesta îi ceru lui Origen să-i predea filosofia cumnatului său, un tînăr pe nume Teodor, autorul acelui *Discurs de mulţumire* ajuns pînă la noi. Nu vom intra în prea multe amănunte. Totuşi se cuvine pentru a înţelege mai bine metoda paideică origeniană să ne oprim o clipă asupra acestui text. El ne dă informaţii interesante privind sistemul de predare al lui Origen, care consună perfect cu principiile hermeneutice sale. Paideea origeniană este de fapt, o înaintare treptată către desăvîrşirea spirituală. Vom descrie pe scurt etapele ei. După *protrepticon*, care expunea avantajele studierii filosofiei, urma o perioadă de purificare morală. Elevul era stîrnit şi apoi încercat pus la proba rezistenţei morale. A treia etapă parcurgerea diferitelor părţi ale filosofiei se desfăşura după un plan metodic şi progresiv: 1. dialectica (arta de a gîndi); 2. cosmologia (cunoaşterea lumii vizibile); 3. morala (fixată pe problematica fiinţei umane, de fapt un soi de antropologie); 4. teologia. Ultima disciplină — teologia — deschide o nouă paradigmă pedagogică, aceea a învăţăturii sacre. Metoda origenistă este una de păstrare de înşelare benefică a discipolului. Discipolul e purtat prin toate ştiinţele laice, „dus de nas" prin cosmologie, morală, într-un cuvînt prin filosofie, pînă cînd se trezeşte singur şi năucit în faţa lui Dumnezeu. Iată ce scrie însuşi Teodor: „El [Origen] ne cerea să filosofăm pornind de la toate textele celor vechi, filosofi sau poeţi, pînă unde era posibil, fără să respingă ori să excludă pe nimeni — căci, spunea el, încă nu putem emite judecăţi asupra lor —, cu excepţia lucrărilor ateilor, care, pe lîngă faptul că se îndepărtează de părerile comune ale oamenilor, neagă pe Dumnezeu şi Providenţa. Pe aceştia deci nu se cuvine să-i citim, pentru a nu ne întina sufletele. În rest, ne îndemna să-i citim şi să-i frecventăm pe toţi ceilalţi, fără vreo preferinţă pentru un anume grup sau o anume doctrină filosofică şi fără să excludem nici un autor, fie el grec sau barbar. Căci toţi deopotrivă merită să fie studiaţi". Eclectismul filosofic preconizat de Origen — toţi filosofii trebuiau citiţi şi toate doctrinele lor asimilate — era menit să provoace în mintea elevilor o stare de confuzie extremă, o intensă tulburare spirituală pe fondul căreia se putea declanşa mult mai uşor „trezirea religioasă". Lectura filosofilor era pur şi simplu ocazia de a arăta că teoriile lor se bat cap în cap şi că a rămîne la nivelul „ştiinţei profane" însemna să bîjbîi la nesfîrşit pe urmele unui adevăr iluzoriu. Adevărul nu putea fi descoperit altundeva decît în „Dumnezeu şi cărţile profeţilor". Abia acum, după acest îndelungat periplu extrateologic, se apuca să comenteze Sfînta Scriptură, „clarificînd punctele obscure şi enigmatice".

Teodor a fost elevul lui Origen vreme de şapte ani, practic pînă la a doua călătorie a acestuia la Atena. Pe lîngă împlinirea îndatoririlor de preceptor, Origen dictă acum o nouă serie de cărţi ale *Comentariului la Evanghelia după Ioan* (de la XXII pînă la XXXI). De asemenea, Teoctist şi Alexandru îl luau cu ei la conciliile locale, unde se judecau episcopii sau preoţii acuzaţi de erezie. De fiecare dată i se lăsa cuvîntul la urmă, pentru că argumentele sale teologice erau decisive. Aşa s-a întîmplat şi cu ocazia conciliilor ţinute în Arabia, în care au fost judecaţi episcopii Beril din Bosra şi Heraclide

La Cezareea se formase deja în jurul lui Origen un mic grup de „filosofi", prin „filosofi" desemnîndu-se în primele veacuri creștine toți cei ce îmbrățișaseră valorile „vieții desăvîrșite întru Hristos", adică postul, rugăciunea, priveghерile și studiul adîncit al Scripturii. Între anii 239 și 240, Origen devine predicatorul „oficial" al comunității de aici. În fiecare dimineață explica Vechiul Testament, iar de trei ori pe săptămînă — duminica, miercurea și vinerea —, Apostolul (Pavel) și Evanghelia. Ciclul lecturilor liturgice și al predicilor dura trei ani. Totuși nici la Cezareea nu era scutit de critici și invidii personale. Unii confrați îl acuzau că sacrifică adevărul istoric al Bibliei alegoriei, că, în loc să citeze Septuaginta, se folosește de traduceri provenite din mediul iudaic, că susține preexistența sufletelor și că se leagă tot timpul de preoți, reproșîndu-le nivelul scăzut al pregătirii teologice. Aceste critici l-au făcut pînă la urmă pe Teoctist să-i retragă dreptul de a predica înaintea împlinirii celor trei ani. Pînă în anul 245 va compune alte comentarii — în anul 243, la Epistolele Apostolului Pavel, iar în anul 244, la cărțile profeților.

A doua ședere la Atena (245—246)

În primăvara anului 244, pe tronul imperiului ajunsese Filip Arabul. Schimbările antrenate de noua domnie în cadrul aparatului administrativ afectară și provincia Palestina. Guvernatorul a fost mutat de aici și împreună cu dînsul, cumnatul și tutorele lui Teodor. Așadar, tînărul rămase fără stăpîn. Putea să plece oriunde poftea. Se cam săturase de atmosfera provincială din Cezareea. Înaintea despărțirii dori totuși să-și exprime gratitudinea față de marele său dascăl printr-un discurs public de mulțumire (245), despre care am vorbit mai sus.

Eliberat de îndatoririle profesionale, odată cu plecarea lui Teodor, Origen își făcu bagajele și luă pentru a doua oară drumul Greciei. Se instală întîi la Atena, unde își termină *Cărțile despre Ezechiel*. Apoi, lăsînd deoparte profeții, se apucă de al doilea *Comentariu la Cîntarea Cîntărilor*. Peste puțin timp însă se sătură și de Atena. Îl întîlnim la Nicopolis, în Epir. Aici descoperă o altă „ediție" a Vechiului Testament. Obișnuia să cerceteze prin locurile pe unde trecea manuscrisele Bibliilor păstrate în biserici sau oferite de librari. Așa remarcă o traducere diferită de cele adunate în Tetrapla. Nu cunoaștem motivele trecerii sale prin Nicopolis. Se va fi hotărît să meargă la Roma? Exista oare aici vreo școală care să fi perpetuat învățăturile lui Epictet? Numai supoziții. Cert este că în primăvara anului 246 îl regăsim la Cezareea.

Incidentul din Efes

Cum am văzut, nu-i prea plăcea să călătorească pe mare. Astfel că și de data aceasta hotărî să se întoarcă la Cezareea pe uscat. Itinerariul cuprindea Efesul, Antiohia, Tyrul, în sfîrșit Cezareea. Comunitățile creștine din orașele respective aveau să-i asigure hrana și cazarea. La Efes, unde făcu primul popas, întîlni un creștin din Alexandria — nu se știe dacă preot sau laic — cu care intră în polemică pe tema (pomenită deja de mai multe ori) posibilității mîntuirii diavolului. Interlocutorul, redus la tăcere după cîteva replici, promite totuși că va scrie episcopului său, Heracla, o epistolă în care va expune teoria și argumentele lui Origen, cerînd totodată un răspuns lămuritor asupra chestiunii. Și într-adevăr, redactă un soi de proces-verbal al convorbirii purtate cu Origen. Dar cum? exagerînd afirmațiile acestuia pînă la deformare totală. Norocul a fost că, la Antiohia, cei doi

adversari se delectau din nou. Origen auzi îndată de mistificare. Îl somă atunci pe fostul său concitadin să citească în fața sa textul cu pricina, pentru ca toți cei prezenți acolo să spună dacă-l recunoșteau stilul și învățătura. Și cum acela se eschivă, ori pur și simplu refuză să facă ce i se ceruse, adunarea se convinse că mințise. Dar lucrurile nu se potoliră atît de repede. Textul falsificat apucase deja să circule prin bisericile din Răsărit și, lucrul cel mai îngrijorător pentru Origen, ajunsese sub ochii lui Heracla, invidiosul Heracla, episcopul din Alexandria.

Cu toate sicanele și hărțuielile venite ba dintr-o parte, ba din alta, Origen continuă să lucreze. În primul rînd își completă sinopsa (Tetrapla) cu încă două variante — una descoperită, cum am văzut, la Nicopolis, cealaltă într-o grotă din Qumran. Aceasta din urmă era însă incompletă. Astfel că noua sinopsă cuprindea șase versiuni pentru cîteva cărți din Scriptură — în special pentru *Psaltire* (așa-numita Hexapla) — și numai cinci versiuni pentru celelalte. La întoarcerea în Cezareea, își termină *Comentariul la Cîntarea Cîntărilor* (cărțile V—X) și reluă întreaga *Psaltire*, deoarece interpretările pe care le făcuse în tinerețe la primii douăzeci și cinci de psalmi nu-l mai mulțumeau deloc. Fapt este că, în mai puțin de doi ani, dictă un enorm comentariu, pierdut din păcate astăzi, cuprinzînd psalmii de la 1 la 72 și 118. După aceea trecu la *Proverbe* și *Ecclesiast*. *Cartea lui Iov* nu apucă să o înceapă. Incidentul din Efes ajunse la urechile papei. Origen trebui să-și întrerupă comentariile pentru a se apăra.

Scrisoarea lui Heracla către papa Fabian

Iată cum se petrecură lucrurile. Un conciliu prezidat de Heracla destitui pe Ammonius din Thmuis din funcția episcopală, înlocuindu-l cu un alt preot, Filip. Ammonius

însă nu s-a prea sinchisit de hotărîrea conciliului și a continuat să-și exercite (susținut de marea majoritate a credincioșilor săi) atribuțiunile episcopale. Faptul l-a întărîtat și mai tare pe Heracla, care a scris numaidecît papei, la Roma. În epistola cu pricina, episcopul din Thmuis era acuzat de a fi întreținut relații strînse cu „ereticul Origen", ba chiar de a-l fi îngăduit acestuia să predice în cadrul comunității pe care o păstorea. Pe de altă parte, pentru a-l compromite pe Origen în ochii prietenilor din Alexandria, destul de numeroși se pare, Heracla a făcut publică relatarea (în versiunea falsificată) incidentului din Efes, adăugind și o scrisoare a lui Origen însuși. Acesta află de complotul adversarilor săi și trimise o lungă epistolă prietenilor din Alexandria, spre a lămuri situația. Un fragment din ea s-a păstrat în *Apologia lui Origen* redactată de Eusebiu și Pamfil. Expeditorul insista, cum era și firesc, asupra episodului din Efes: „Într-adevăr, un ațîțător la erezie, după o discuție pe care am avut-o cu el în prezența unui numeros public și care a fost înregistrată, atunci cînd tahigrafii i-au încredințat manuscrisul, a adăugat și a scos ce a vrut, schimbînd pasajele care nu-i conveneau, apoi răspîndi pretutindeni textul, punînd sub semnătura mea ceea ce de fapt îi aparținea. Indignați de acest text, frații din Palestina trimiseră un mesager la Atena pentru a-mi cere exemplarul autentic, pe care eu, unul, nu-l mai recitisem, darmite să-l mai și corectez și-l abandonasem printre celelalte lucrări ale mele, așa încît mi-a fost destul de greu să-l găsesc. Totuși li l-am trimis și mărturisesc, în numele lui Dumnezeu, că, atunci cînd l-am reîntîlnit pe mistificator și l-am întrebat de ce a făcut asta, el mi-a răspuns, crezînd că-mi dă satisfacție: «Pentru că am vrut să înfrumusețez dialogul, corectîndu-l». Vedeți așadar, în ce fel a «corectat» dialogul nostru! A procedat exact ca Marcion, care a «corectat» Evangheliile și Epis

tolele lui Pavel, sau ca succesorul lui Marcion, Apelles. Căci așa cum cei doi eretici au distrus adevărul Scripturilor, tot astfel și acesta, scoțînd din text ceea ce spusesem eu acolo, a adăugat afirmații false pentru a mă acuza de erezie. Și deși cei ce au făcut o asemenea mîrșăvie sînt eretici și necredincioși, ceilalți, care dau crezare acuzațiilor împotriva noastră, vor fi la rîndu-le judecați de Dumnezeu." Origen avea un respect imens față de biserica din Roma. De aceea, hotărî să-și apere cauza trimițînd o scrisoare de disculpare direct papei. Dar prin cine s-o facă? Pe Alexandru și Teoctist nu mai putea conta. Atunci plecă în Bitinia, pentru a-l întîlni pe vechiul și statornicul său prieten, Ambrozie.

Călătoria la Nicomedia

Călătoria de la Cezareea pînă pe țărmul Mării Negre era destul de anevoioasă. Origen împlinise deja șaizeci de ani. Drumul lung de peste 1 500 km, parcurs pe jos ori călare pe măgar, l-a stors de puteri. Numai bine ce a ajuns, că Ambrozie a și început să-l piseze cu *Comentariul la Evanghelia după Ioan*. Așa obosit și cu sufletul amar, dictă cartea a XXXII-a despre scena spălării picioarelor Apostolilor. Pentru restul versetelor se mulțumi cu simple note și explicații marginale.

Aici redactă și scrisoarea către Fabrian, în care-și apăra textele, regretînd în același timp faptul de a-și fi făcut publice opiniile asupra unor chestiuni prea delicate. Căci nu toată lumea pare pregătită să le înțeleagă cum trebuie și să le accepte. Pentru ca papa să fie pe deplin convins de adevărul spuselor lui, adăugă și un elogiu trimis de episcopul Firmilian, unde acesta nu se sfia să-l numească pe Origen „binefăcătorul bisericii din Capadocia". Concomitent, Origen trimise o scrisoare împăratului Filip și împărătesei Severa, probabil la îndemnul

lui Ambrozie. Nu se știe dacă cele două scrisori au ajuns vreodată la destinație.

Ultimele scrieri

După ce-și termină *Comentariul la Evanghelia după Ioan* și expedie la Roma scrisorile de disculpare, își luă rămas bun de la Ambrozie și se întoarse la Cezareea. Aici continuă exegeza la *Matei* și se apucă de *Luca*. Nu trecu însă mult și același Ambrozie îi trimise, probabil din Alexandria, un exemplar dintr-o mai veche lucrare anticreștină, *Logos alethes (Discurs adevărat)*, a lui Celsus, sugerîndu-i să compună o *refutatio*. Origen dictă dintr-o răsuflare cele opt cărți din *Contra lui Celsus*.

Se simțea tot mai izolat, tot mai neînțeles și mai obosit. *Comentariul la Matei* e înțesat cu aluzii la fariseismul oamenilor bisericii, de care se izbise în atîtea rînduri. Spre sfîrșitul vieții, compuse un mic manual *Pentru lectura Psaltirii*. Versetul 9 din Psalmul 117 sună așa: „Mai bine este a nădăjdui în Domnul, decît a nădăjdui în căpetenii!" profetul Miheu adaugă: „Nu vă încredeți în prieteni, nu vă puneți nădejdea în căpetenii!", iar Origen, în comentariul său, trage concluzia: „Așadar, nu trebuie să credeți în episcopi!"

Ultimii ani i-au fost cit de cît însemnați de prezența în jurul său a unor tineri înzestrați pe care-i îndruma cu bucurie. Lui Grigorie (identificat de Eusebiu cu episcopul Grigorie Thaumaturgul — identificare eronată!) îi va scrie, la Alexandria, unde acesta plecase să-și continue studiile, o scrisoare părintească plină de afecțiune. Tot acum întîlnim un alt tînăr, fenician de origine, pe nume Malchus. Avea o inteligență ieșită din comun și dovedea un interes deosebit pentru problemele religioase. Origen încercă să-l aducă pe calea adevărului creștin, dar nu izbuti. Malchus nu era altul decît Porfir care,

douăzeci de ani mai tîrziu, va scrie celebrul rechizitoriu *Împotriva creștinilor*

Persecuția lui Deciu (250) și moartea

După asasinarea lui Filip Arabul, în anul 249, tronul îi reveni lui Deciu. Acesta emise un edict prin care toți cetățenii erau obligați să aducă jertfe zeilor imperiului înaintea magistraților. Origen refuză și fu întemnițat. În *Istoria bisericească* (VI, XXIX) ni se spune că a îndurat „mari chinuri din pricina propovăduirii cuvîntului lui Hristos, închisori și cazne trupești, răni pe tot trupul, suferințe din pricina lanțurilor de fier și alte torturi în ascunzișurile temnițelor", că „multe zile i-au fost strînse picioarele în butuci pînă la cea de-a patra gaură, fiind chiar amenințat cu arderea pe rug". Rezistă însă ca prin minune. Cînd Deciu muri peste un an, în 251, Origen ieși din închisoare. Mai trăi cîțiva ani, cel mult trei sau patru. Nu cunoaștem nici unde, nici cînd a murit. După exemplul tatălui său, ar fi dorit să sfîrșească în gloria martiriului. Ori poate se gîndea că numai o moarte martirică i-ar fi convins pe detractorii săi de sinceritatea credinței lui în Hristos și în adevărul Sfintei Scripturi.

Cristian BADILIȚĂ

II. CELE CINCISPREZECE ARTICOLE CONTROVERSATE

În paginile următoare ne vom opri asupra celor cincisprezece articole controversate din doctrina teologică a lui Origen. Lista lor e conținută în *Apărarea lui Origen și a învățăturii sale*, scrisă de Pamfil și de Eusebiu. Pentru fiecare în parte vom traduce din lucrarea lui Pierre Nautin și cîte un scurt comentariu.

I. [Origen spune că] *nu trebuie să ne rugăm Fiului.*

Am putea crede că Origen nu recunoștea divinitatea Fiului, lucru speculat de adversarii săi. Gîndirea lui era însă cu totul alta. El are dimpotrivă tot timpul grijă să afirme că Hristos are o divinitate „proprie", „substanțială" – nu este un simplu om inspirat sau sfînt, în care Dumnezeu ar sălășlui numai. Ba chiar merge pînă la a spune că „într-un fel există doi Dumnezei". Pe de altă parte are grijă să evite și diteismul. El afirmă că nu există decît un principiu absolut (deci fără alt principiu): Tatăl, de la care Fiul deține toate cele. Întreaga tradiție creștină insistase asupra faptului că Tatăl este originea universului, iar Fiul — intermediarul *(diá)* prin care Dumnezeu a creat toate lucrurile și *prin care* se ajunge la Dumnezeu. Sfîntul Pavel afirmase deja: „Un singur Dumnezeu, Tatăl, de la care *(ex hou)* vin toate și pentru care *(eis hon)* sîntem creați, și un singur Domn Iisus

Hristos *prin care (di' hou)* toate există și *prin care* sîntem" (1 *Cor.* 8, 6). Așadar gîndul autentic al lui Origen din *De oratione* (tratatul avut în vedere de detractori) este că trebuie să ne rugăm și să aducem mulțumiri Tatălui prin intermediul Fiului.

2. [Origen spune că] *Fiul nu este bun în chip absolut.*

Citatul se referă la un pasaj din *De principiis*, sfîrșitul capitolului II din cartea a III-a. În această secțiune din *De principiis* Origen comentează textele Scripturii la care tradiția creștină s-a referit dintotdeauna cînd a fost vorba de relația Fiului cu Tatăl (*Col.* 1, 15; *Evr.* 1, 3; *Înțelepciunea lui Solomon* 7, 26). Conform preocupării lui constante, el se străduiește să arate că nu există doi Dumnezei necreați, ci că Fiul primește totul de la Tatăl. Ajungînd la *Înț.* 7, 26, el găsește cuvintele: „imaginea bunătății sale", pe care le folosește, cum e și normal, pentru demonstrația respectivă: aceste cuvinte îi par că exprimă perfect totala dependență a Fiului față de Tatăl. Pe scurt, Tatăl este Bunătatea absolută *(autoágathon)*, iar Fiul, imaginea *(eikon)* acestei bunătăți.

3. [Origen spune că] *Fiul nu-L cunoaște pe Tatăl așa cum Tatăl Se cunoaște pe Sine.*

Propoziția a fost extrasă din *De principiis*, cartea a IV-a. Ea se află într-un context în care Origen voia să demonstreze că fapturile sînt în număr finit. El dovedea acest lucru spunînd că Dumnezeu cuprinde și delimitează întreg universul, în vreme ce El Însuși nu este cuprins și delimitat de nimic. Dar ultima afirmație ridica o obiecție la care se referă tocmai pasajul nostru. Două afirmații ale lui Hristos — explică Origen — ar părea să dovedească faptul că Fiul îl cuprinde pe Tatăl: pe de o parte, el a declarat că-L cunoaște pe Tatăl (*In* 10, 15; 17, 25), or, a cunoaște un lucru presupune cuprinderea acelui lucru; pe de altă parte, a spus că Tatăl Se

află în El (*In* 10, 38; 17, 21), ceea ce iarăși presupune că Fiul l-ar putea cuprinde pe Tatăl. Dar, răspunde Origen, aici este vorba numai de o cuprindere a Tatălui prin inteligență și înțelepciune. Căci în ce privește cuprinderea *prin putere* trebuie să convenim că numai Tatăl cuprinde Fiul, nu și invers, deoarece Fiul depinde întru totul de Tatăl.

4. [Origen spune că] *naturile raționale s-au născut în trupurile ființelor fără rațiune.*

Apare la sfîrșitul cărții I din *De principiis*. Credința că lumea a fost creată de un Dumnezeu drept și bun întîlnește o obiecție gravă: cum se face atunci că oamenii se nasc inegali, unii liberi, alții sclavi, unii deștepți, alții proști, unii într-o familie bogată ori în sînul unui popor civilizat, alții în sărăcie sau barbarie? Extinzînd întrebarea la toate ființele spirituale, s-ar putea adăuga: de ce unele dintre aceste ființe sînt celeste și altele umane și de ce chiar printre îngeri există o anumită ierarhie? Origen, urmînd pe Platon și pe Ammonius Saccas, nu vede alt mijloc de a rezolva problema decît în a afirma că toate sufletele sînt de aceeași natură, că Dumnezeu le-a creat pe toate egale, dar în același timp libere, și că, îndepărtîndu-se de starea inițială de beatitudine, din propria lor greșeală, ele au căzut în condiția actuală, mai mult sau mai puțin josnică, după gradul neglijenței fiecăruia. Tradiția iudaică și creștină justificase deja în felul acesta existența demonilor; așadar, Origen nu făcea decît să aplice pentru oameni și pentru diferitele categorii de îngeri aceeași explicație. Platon considerase chiar că unele suflete, care atinseseră culmea josniciei, puteau ajunge în trupuri de animale. Și care nu e adevărat, observă Origen, că sufletul ce se îndepărtează de bine și alunecă spre rău se abrutizează, se animalizează? Nu s-ar putea deci ca la limita decăderii sale, el să ajungă să trăiască de-a dreptul într-un trup de animal? Origen

aminte și cîteva texte din Scriptură legate de acest fapt de pildă, Legea poruncește ca atunci cînd o femeie a avut legături necurate cu un animal, să fie lapidați amîndoi, atît femeia, cît și animalul, iar în altă parte, să fie lapidat taurul care a împuns pe cineva cu cornul — ca și cum animalele cu pricina ar fi responsabile de faptele lor Origen înfățișează totuși această teorie sub forma ipotetică (folosește numai *tácha* poate e posibil) Nu afirmă nimic sigur și nu pretinde că deține adevărul dogmatic

5 [Origen spune că] *există metensomatoză*

Combinînd sistemul lui Platon cu cel al stoicilor, Origen vorbește în *De principiis* de existența mai multor lumi succesive, în care sufletele rămase necurățate în lumea actuală și cele care ar putea să cadă din starea de beatitudine vor intra din nou într-un trup Pentru asemenea pasaje, adversarii l-au acuzat că susține metensomatoza (numită și metempsihoză) Ipoteza lui însă prevedea o singură încarnare a sufletului în fiecare lume așadar nu este vorba de metensomatoză ci pur și simplu de ensomatoză

6 [Origen spune că] *sufletul Mîntuitorului era sufletul lui Adam*

Nu cunoaștem lucrarea care a servit drept pretext adversarilor săi, pentru a-i atribui o asemenea doctrină Poate că ea nici nu există. Dacă totuși e vorba de pasajul din cartea a IX-a a *Comentariului Genezei* pe care Socrate l-a citit în *Apărarea lui Origen* rezumîndu-l astfel: „El stabilește cu multe probe că Hristos este Adam, iar Biserica Eva" atunci acuzația nu are nici un fundament Origen voia pur și simplu să spună că Adam este simbolul lui Hristos, așa cum Eva este simbolul Bisericii Se poate afirma că ideea unei reincarnări a lui Adam în Hristos nu i-a trecut niciodată prin minte, căci, nu numai

că a condamnat metensomatoza, dar, în plus a susținut ca sufletul lui Hristos este singurul care și-a păstrat neîntinată asemănarea cu Dumnezeu (a se vedea mărturia lui Ieronim, epistola 124 6) Origen concepe sufletul lui Hristos unit în chip total, unic și indisolubil cu Logosul divin încă de la creație și rămas lîngă Dumnezeu pînă la coborîrea Sa în pîntecele Mariei

Autorul acestui articol trebuie să fi deformat o dată în plus textul pe care l-a citit.

7 [Origen spune că] *nu există pedeapsa veșnică*.

Origen n-a formulat niciodată o asemenea propoziție Totuși, ea exprimă o concluzie care se putea trage din opiniile sale asupra eshatologiei expuse în mai multe pasaje din *De principiis* Conform acestor opinii, după un șir de lumi succesive va avea loc o restaurare (apokatastază) a tuturor ființelor spirituale în beatitudinea primordială. Deci este exact că pentru Origen nu exista pedeapsa veșnică. Autorul articolelor acuza această doctrină ca venind în contradicție cu afirmația lui Iisus despre „focul veșnic" hărăzit celor răi (*Mat* 18 8 25 41) Problema era de a ști dacă trebuie acordat cuvîntului veșnic sensul cel mai strict și de a renunța astfel la perspectiva mîntuirii universale, perspectivă impusă de ideea bunătății infinite a lui Dumnezeu și a lucrării răscumpărătoare a lui Hristos.

8 și că *nu există o înviere a trupului*

Origen nu a negat niciodată învierea trupurilor la sfîrșitul lumii actuale Dimpotrivă a susținut-o cu tărie dar refuza ideea materialistă a multor creștini („cei simpli") care-și închipuiau trupurile înviate după modelul trupurilor actuale, tangibile și ponderabile, cu nas urechi ș.a.m.d. El și-a expus ideile în legătură cu acest subiect mai întîi în *Comentariul la Psalmul 1*, apoi a revenit

într-un pasaj din *Stromate*, pentru a-i consacra ulterior un tratat special în două cărți, *De resurrectione*. După el, trupul avea un *substrat*, schimbător, așadar perisabil și o *calitate* sau *formă* neschimbătoare și permanentă. Prin urmare, trupul va învia ca *formă*, nu și ca substrat material.

9. [Origen spune că] *magia nu este un rău*.

Această propoziție se referă la un pasaj din *De resurrectione*, citat și de Teofil din Alexandria: „Arta magică îmi pare un cuvînt care nu acoperă nici o realitate; totuși, dacă ar acoperi vreuna, aceasta n-ar fi ceva rău sau vrednic de dispreț." Origen afirmă că „arta magică este un cuvînt care nu acoperă nici o realitate": altfel spus, magia nu există. Prin urmare, el nega eficacitatea formulelor magice. Adversarii lui n-au reținut însă decît a doua parte a frazei, trecînd cu vederea lucrul cel mai important: *et si sit*, „dacă ar acoperi vreo realitate" (cum am tradus noi). Ei au luat drept afirmație categorică ceea ce Origen nu sugerase decît ca ipoteză. Magia îi era, așadar, absolut indiferentă.

10. ...*și că astronomia este cauza eficientă (poietike) a tuturor faptelor și întîmplărilor (ton prattoménon)*.

Textul incriminat, care se găsea în cartea a treia a *Comentariului la Geneză*, ni s-a păstrat în *Filocalia* lui Grigorie din Nazianz și, parțial, în *Preparatio evangelica* a lui Eusebiu. Origen explică aici cuvîntul rostit de Dumnezeu la facerea astrelor: „și să fie semne" (*Gen* 1, 14), respingînd net fatalismul astral. Astrele, afirmă el în mai multe rînduri, nu sînt sub nici o formă cauza evenimentelor omenești; sînt doar, cum spune Scriptura, *semne ale acestora*; ele anunță viitorul ca o carte profetică, în care Dumnezeu a scris ceea ce știe în preștiința Sa. Dumnezeu n-a pus aceste semne pentru oameni, ci

îndeosebi pentru „puterile îngerești care administrează treburile omenești, pentru ca în unele cazuri ele (puterile) doar să cunoască lucrurile, iar în alte cazuri să le și realizeze" (*Filocalia*, XXIII, 20). Origen admitea că uneori oamenii ajung să descifreze cît de cît semnele cerești în urma propriilor lor observații sau învățați fiind de îngerii căzuți. Credea, așadar, ca majoritatea contemporanilor săi, că viitorul era scris în cer. Dar autorul articolului greșește cînd spune că el admite fatalismul astral.

11. [Origen spune că] *Fiul unul născut își încetează domnia*.

Această propoziție nu se găsește nici în originalul grecesc al tratatului *De principiis*, nici în traducerea făcută de Rufinus. Ar fi fost absurd ca Origen să contrazică versetul din Evanghelie: „Domnia Sa (a Fiului) nu va avea sfîrșit" (*Luca* 1, 33). Totuși, el citează de mai multe ori în *De principiis* cuvintele lui Pavel din Epistola I către Corinteni (15, 24—28), anume că la sfîrșit „Fiul va preda împărăția/domnia lui Dumnezeu Tatăl" și că atunci „Dumnezeu va fi totul în toate". Tocmai aceste afirmații sînt criticate de autorul articolului, fără să știe că ele aparțin Apostolului.

12. ...*și că sfinții au venit în lume ca urmare a unei căderi* (din starea de beatitudine dumnezeiască, *n.n.*) *și nu pentru a se îngriji de ceilalți*.

Așa cum apare aici, această propoziție nu corespunde gîndirii lui Origen, fiindcă el explică în cartea a II-a a *Comentariului la Evanghelia după Ioan*, apropiat cronologic de tratatul *De principiis*, că sufletul lui Ioan Botezătorul a venit în lume nu ca urmare a unui păcat, ci tocmai pentru a sluji ca înaintemergător, lui Hristos, lăsînd să se înțeleagă că acesta ar fi și cazul altor sfinți

13 [Origen spune că] *Tatăl nu poate fi văzut de Fiul*

Fraza incriminată apare în *De principiis* (II, 4, 3). Ieronim o traduce astfel: *Restat ut invisibilis sit Deus; si autem invisibilis per natura est, neque Salvatori visibilis erit* („Rezultă, așadar, cum că Dumnezeu ar fi invizibil. Numai că, dacă El este invizibil prin natură, atunci nu va fi vizibil nici chiar pentru Fiul"). Adversarii lui Origen au crezut că asta vrea să spună: Fiul nu-L cunoaște pe Tatăl prin viziunea intuitivă. În realitate, după context, Origen se rezumă la a afirma că nimeni, nici chiar Mîntuitorul, nu-L poate vedea pe Dumnezeu cu ochii trupului.

14 [Origen spune că] *heruvimii sînt aspecte (epinoiai) ale Fiului*

Se face aluzie la un pasaj din *De principiis* (I, 3, 4), menționat și de Justinian în *Scrisoarea către Menas*: „Evreul zicea: cei doi serafimi (în loc de heruvimi, n.n.) cu șase aripi din *Isaia*, care strigă unul către altul și spun: «Sfînt, sfînt, sfînt, Domnul Savaot», sînt Fiul unul născut al lui Dumnezeu și Duhul Sfînt". Ce i s-a părut condamnabil autorului articolului în textul lui Origen? Faptul că se nega distincția reală, de natură, care există între Hristos și îngeri. Așadar, autorul îi impută lui Origen coborîrea Fiului la rangul îngerilor. Numai că sensul interpretării lui Origen este unul alegoric. Așadar, cei doi serafimi din *Isaia* sînt doar *prefigurări*, ale Mîntuitorului pe de o parte, ale Duhului Sfînt pe de alta.

15 [Origen spune că] *imaginea (eikon) lui Dumnezeu, în raport cu acela pe care ea îl reprezintă în calitatea sa de imagine, nu este un adevăr.*

Acest text este extras din *De principiis*, cartea I, unde Origen comentează *Col.* 1, 15, spunînd despre Hristos că este „imaginea Dumnezeului celui nevăzut". Ca să înțelegem ce anume au găsit adversarii săi condamnabil în textul respectiv, trebuie să-l citim sub forma în care ni l-a transmis Teofil din Alexandria: *quod Filius nobis comparatus esset veritas, et Patri conlatus, mendacium* („că Fiul comparat cu noi este adevăr, dar raportat la Tatăl, minciună"). În fraza lui Origen, cuvîntul *adevăr* are clar sensul de *model* opus imaginii; adversarii însă l-au răstălmăcit, luînd sensul de adevăr ca opus minciunii.

Cristian BĂDILIȚĂ

III. COMENTARIU LA EVANGHELIA DUPĂ IOAN. CARTEA I

«La inceput era Cuvintul»
sau
«În principiu sălășluia Logosul»

I. EXPLICAREA LUI *EN ARCHÉI*

A. Sensurile termenului „archeu"

XVI 90 Nu numai grecii afirmă că termenul *arché* are mai multe sensuri. Căci dacă cineva ar voi să se ocupe de acest cuvînt, adunîndu-l din toate contextele și cercetîndu-l pe toate fețele, și ar dori să înțeleagă la ce anume se referă el în fiecare loc al Scripturii, îl va găsi și după Cuvîntul cel dumnezeiesc o mulțime de înțelesuri.

1. *Inceputul unui drum*

91 Unul din aceste înțelesuri vizează o parcurgere (înglobînd) atît drumul cît și distanța, după cum se vede clar din următorul verset: „Începutul drumului cel bun e să făptuiești cele drepte" (*Prov.* 16, 7 LXX). Și pentru că drumul cel bun se întîmplă să fie și cel mai lung, trebuie să înțelegem că la început se află viața practică (cum ceea ce se arată prin „făptuirea celor drepte") și după aceea urmează viața contemplativă[1], în care cred că se sfîrșește acest drum, atingîndu-și totodată scopul prin așa-numita apocatastază[2]. Căci atunci nu va mai rămîne nici un vrăjmaș, dacă este adevărat că „El trebuie să împărtășească pînă ce va pune pe toți vrăjmașii săi

sub picioarele sale" (I *Cor* 15, 25). 92. Și tot atunci, cei ajunși la Dumnezeu prin Cuvîntul care se află lîngă El, vor avea o singură îndeletnicire, anume aceea de a-L contempla pe Dumnezeu, ca să devină toți, în chip desăvîrșit, asemenea unui Fiu, prin cunoașterea Tatălui pe care acum îl știe numai Fiul. 93. Dacă cineva ar căuta să afle, cu mare grijă, cînd anume îl vor cunoaște pe Tatăl (cf. *Mat* 11, 27) cei cărora li se dezvăluie Fiul care-L cunoaște pe Tatăl, și dacă ar lua în seamă faptul că cel ce vede acum, vede „ca prin oglindă, în ghicitură" (I *Cor* 13, 12), necunoscînd încă așa cum trebuie să cunoască (I *Cor* 8, 2), n-ar greși afirmînd că nimeni, fie el apostol sau prooroc, nu cunoaște încă pe Tatăl. Ci numai atunci (îl vor cunoaște oamenii) cînd una vor fi, după cum Tatăl și Fiul una sînt (Cf. *Ioan* 17, 21).

94. Dacă cineva socotește că ne-am îndepărtat de la subiect clarificînd un sens al termenului *archéu* și spunînd toate acestea, trebuie să-i arătăm că această divagație era necesară și utilă pentru cursul discuției noastre.

Căci dacă *arché* înseamnă început, atît al unei parcurgeri cît și al unui drum sau distanțe, și dacă „începutul drumului cel bun e făptuirea celor drepte" trebuie știut dacă orice drum bun are ca început „făptuirea celor drepte" și dacă după acest început urmează contemplația și anume ce fel de contemplație?

2. *Începutul unei creații sau deveniri*

XVII. 95. Există, pe de altă parte, și un început al creației, cum s-ar părea după versetul: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul". Cred însă că și mai limpede rezultă acest sens din pasajul Cărții lui Iov care spune: „El este începutul plăsmuirii[3] Domnului, făcut spre a fi luat în rîs de îngerii lui" (*Iov*, 40, 19 LXX). 96. Un nemițat ar presupune că la facerea lumii „cerul și pămîntul" au fost create „la început". Noi am spune, însă, mai degrabă, după al doilea citat pe care l-am dat, că dintre numeroasele ființe create „în trup"[4] prima este cea numită „șarpe" și poreclită într-un alt loc „un monstru imens pe care Domnul l-a îmblînzit" (Cf. *Iov* 3, 8; II *Petru* 2, 4). 97. E necesar să mai știm dacă, atunci cînd sfinții duceau o viață necorporală, în totală fericire, cel numit șarpe, căzînd din viața cea curată, n-a meritat să fie legat de trup și de materie înaintea tuturor celorlalte, pentru ca, datorită acestui lucru, Domnul să strige în mijlocul furtunii și al norilor: „El este început al plăsmuirii Domnului, făcut spre a fi luat în rîs de îngerii lui" (*Iov*, 40, 19, LXX). E totuși posibil ca șarpele să nu fie în chip absolut începutul plăsmuirii Domnului ci, fiindcă multe ființe au fost create în trup „spre a fi luate în rîs de către îngeri", șarpele ar fi numai începutul acestor creaturi. Căci altele pot fi legate de trup și în alt fel; de pildă, sufletul soarelui sălășluiește și el într-un trup[5], ca toată făptura despre care zice Apostolul: „Toată făptura împreună suspină și împreună are dureri pînă acum" (*Rom* 8, 22). 99. Poate că despre ea stă scris: „Căci făptura a fost supusă deșertăciunii — nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o — dar cu nădejde" (*Rom* 8, 20) (...)[6]. Cel care are un trup nu de voie face toate cele trupești. De aceea (se spune) că întreaga creație a fost înrobită, fără voia sa deșertăciunii. 100. Și cel care face împotriva voinței sale cele trupești, acela face tot ceea ce face pentru nădejde, așa încît am putea spune că Pavel vrea „să rămînă în trup" nu de bună voie, ci întru speranța. Căci nu e un lucru absurd ca acela care preferă în sinea lui „să moară ca să fie cu Hristos" să vrea totuși, să „rămînă în trup" pentru folosul celorlalți și pentru aprecierea de cele nădăjduite nu numai de el, ci și de cei ajutați de el.

101 Prin aceasta vom putea înțelege laolaltă sensul termenului *arche* ca „început al creației" și ceea ce spune Înțelepciunea în Cartea proverbelor „Dumnezeu m-a creat ca început al căilor Sale, în vederea lucrărilor Sale" (*Prov* 8, 22). Aceasta ne întoarce la primul sens al lui *arché*, ca început de drum, fiindcă se spune „Dumnezeu m-a creat ca început al căilor Sale". 102 Nu va părea un lucru absurd nici dacă îl vom numi *arché* (principiu) pe Dumnezeul tuturor, avansînd argumentul că Tatăl este principiul Fiului, Demiurgul este principiul creaturilor Sale, iar Dumnezeu este în chip absolut principiul tuturor celor ce există. Vom susține (această interpretare) și prin „În principiu era Cuvîntul", înțelegînd prin Logos/Cuvînt pe Fiul care, pentru că se află în Tatăl, se află și în principiu.

3. *Materie preexistentă*

103 În al treilea rînd, *arché*/principiu este, pentru cei care-l consideră increat, acela (*t*[6]) din care, ca dintr-o materie subzistentă, provin toate; pentru noi însă (acest lucru ne e admisibil), căci sîntem convinși că Dumnezeu le-a făcut pe cele ce sînt din cele ce nu sînt, după cum ne învață mama celor șapte martiri în Cartea Macabeilor (II *Mac* 7, 28) și îngerul pocăinței din *Păstorul lui Hermas*[7].

4. *Model, idee originară*

104. Pe lîngă toate acestea, *arche* mai este și „acel ceva în conformitate cu care" (ceva există) după modelul său originar[8]. Așa de pildă dacă Întîiul născut din toată făptura este o imagine (*eikōn*) a Dumnezeului celui nevăzut, atunci arheul/modelul său originar este Tatăl. La fel și Hristos este un model al tuturor celor create după imaginea lui Dumnezeu. Căci dacă oamenii sînt (creați) după imagine, iar imaginea după Tatăl, atunci, pe de o parte, modelul (*kath' ho*) lui Hristos este Tatăl — Model originar, iar, pe de altă parte, modelul oamenilor este „Hristos, oamenii înșiși fiind creați nu după Acela a cărui imagine este Iisus, ci numai după imagine"[9] (care este Iisus, n.n.). „În modelul originar se afla Cuvîntul" va sprijini această demonstrație.

5. *Elemente primare ale unei învățături*

XVIII. 105. Există și un principiu/început al învățăturii, conform căruia spunem că literele sînt elementele fundamentale ale scrierii. De aceea zice Apostolul: „voi care de multă vreme s-ar fi cuvenit să fiți învățători, aveți iarăși trebuință ca să vă învețe cineva elementele primare ale cuvintelor lui Dumnezeu" (*Evrei* 5, 12). Principiul învățăturii este dublu — după fire și după noi înșine. Astfel, dacă am vorbi despre Hristos, după fire, principiul Său e dumnezeirea, iar după noi, care sîntem neputincioși să surprindem ceva din adevărul Său (din pricina măreției Sale), principiul este umanitatea Sa. În umanitatea Sa e vestit Iisus Hristos pruncilor, Iisus Hristos crucificat (Cf. *I Cor* 2, 2). Conform celor dinainte trebuie spus că, după fire, principiul învățăturii este Hristos, întrucît Acesta este Înțelepciune și Putere a lui Dumnezeu (Cf. *I Cor* 1, 24), iar după noi, principiul este „Cuvîntul S-a făcut trup ca să sălășluiască între noi" (*Ioan* 1, 14), doar astfel (întrupat, n.n.) fiind noi în stare să-L primim mai întîi[10]. 108. Și poate din această cauză El nu este numai Cel Întîi născut din toată făptura, ci și „Adam", care înseamnă „Om". Iar că este Adam o spune chiar Pavel: „Adam cel din urmă cu duh dătător de viață" (*I Cor* 15, 45).

6 *Impulsul inițial al unei acțiuni*

Exista și un principiu (impuls inițial) al unei acțiuni „în care se află și cauza finală" [11] care urmează începutului Și ia bine seama că, dacă Înțelepciunea e un început (principiu) al lucrărilor lui Dumnezeu atunci așa poate fi gîndit termenul de *arché*

B Principiul legat de Fiul lui Dumnezeu

XIX 109 Deoarece semnificațiile termenului *arché*, pe care le am deslușit pînă acum sînt atît de numeroase să vedem după care dintre ele va trebui să înțelegem versetul „În principiu se afla Cuvîntul"

E clar că nu după cea care privește parcurgerea, drumul sau distanța. Și este la fel de limpede că nici după cea care se referă la creație 110 E posibil însă, să-l înțelegem după semnificația de „cauza eficientă", adică de făptuitor [12], dacă „Dumnezeu a poruncit și s-au zidit" (*Ps* 148, 5) Căci Hristos este un fel de Demiurg căruia Tatăl îi spune (prin care Tatăl spune) „Să fie lumină" (*Fac* 1, 3) și „Sa fie o tărie prin mijlocul apelor" (*Fac* 1, 6) 111 Ca principiu, așadar, Hristos este un Demiurg, întrucît este Înțelepciune iar prin faptul că este Înțelepciune este numit principiu Căci Înțelepciunea, la Solomon grăiește „Domnul m-a creat ca principiu al căilor Sale în vederea lucrarilor Sale" (*Prov* 8, 22), pentru ca *logos*-ul să fie în principiu, adica în Înțelepciune Fiindca Înțelepciunea e înțeleasa ca suport al ideilor și noțiunilor tuturor lucrurilor, iar Logosul (Cuvîntul) e legat de împărtășirea celor contemplate (ideilor) de ființele raționale [13]

112 Și să nu te miri dacă de vreme ce, așa cum spuneam mai înainte, există o mulțime de bunătăți în Persoana Mîntuitorului, ele sînt împărțite în bunătăți de prim rang, de al doilea rang și chiar de al treilea rang

În acest sens Ioan, vorbind despre Cuvînt, adauga mai încolo „Ceea ce s a nascut întru El era viața" (*Ioan* 1, 4) Așadar viața s-a născut în Cuvînt Dar Cuvîntul nu e altul decît Hristos Cuvîntul dumnezeiesc, Cel de la Tatăl, prin Care toate s-au făcut și nici viața nu este altcineva decît Fiul lui Dumnezeu care spune „Eu sînt Calea, Adevărul și Viața" (*Ioan* 14, 6) Dupa cum așadar viața s-a născut în Cuvînt tot așa Cuvîntul se afla în principiu

113 Vezi dacă e posibil sa înțelegem versetul „În principiu se afla Cuvîntul" și în acest sens, anume că toate au fost create conform Înțelepciunii și conform planurilor unui ansamblu de noțiuni aflate în Cuvînt

114 Caci eu unul socotesc că, așa cum niște case sau niște corabii se construiesc dupa anumite planuri arhitectonice, casa și corabia avînd ca principiu anumite planuri și anumite reguli care se afla în mintea meșterului constructor tot așa cred că universul a fost creat dupa regulile concepute mai întîi în Înțelepciune de către Dumnezeu. „Căci toate s-au facut în Înțelepciune" (*Ps* 103 (104) 24)

115 Trebuie spus că, după ce a creat, ca să zicem așa, o înțelepciune însuflețită (*empsychos sofia*), Dumnezeu a însarcinat-o ca plecînd de la planurile care se aflau în ea, să dea trup și forma — eu unul ma abțin sa spun daca și existența — ființelor și materiei

116 Nu e greu așadar sa afirmăm într un sens destul de simplist ca principiul tuturor lucrurilor este Fiul lui Dumnezeu care spune „Eu sînt Alfa și Omega, Cel dintîi și cel de pe urmă începutul și sfîrșitul" (*Apocal* 22, 13) E necesar să știm, totuși, ca Fiul nu poate fi considerat principiu după absolut toate denumirile (atributele) pe care le are 117 Caci cum poate fi considerat principiu după denumirea Sa de „Viață" cînd (știm ca) această viață s-a născut în Cuvîntul care-i este, în chip

limpede, principiul[12]. Încă și mai evident este faptul că nu poate fi principiu conform denumirii de „Întîiul născut dintre morți" (*Col.* 1, 18). 118. Dacă vom cerceta deci, cu luare aminte toate semnificațiile numelor Lui (vom găsi) că numai întrucît este Înțelepciune, este și principiu, iar nici măcar întrucît este Cuvînt/Logos deoarece „Logosul se afla în principiu". Îndrăznim să spunem că cea mai veche dintre toate denumirile (*epinoiai*) Celui întîi născut din toată făptura este aceea de Înțelepciune[14].

1. *Mulțimea atributelor/denumirilor Fiului lui Dumnezeu*

XX. 119. Dumnezeu este, prin urmare, unu în chip absolut și simplu. Pe de altă parte, Mîntuitorul nostru din pricina mulțimii creaturilor și pentru că Dumnezeu „L-a pus pe El jertfă ispășitoare" (*Rom.* 3, 25) și pîrgă al întregii creații, devine o mulțime (de lucruri), poate chiar toate acele lucruri de care are nevoie întreaga creație pentru a fi mîntuită[15].

120. De aceea se face El lumină a oamenilor, atunci cînd oamenii, cufundați în beznă de către cele rele, au nevoie de lumina Aceluia care luminează în beznă și care nu e stăpînit de întuneric (Cf. *Ioan* 1, 5). Căci dacă oamenii nu s-ar fi născut în întuneric, El n-ar mai fi devenit Lumină a oamenilor.

121. La fel putem gîndi și despre faptul că este Întîiul născut dintre morți. Căci dacă, printr-o supoziție, femeia nu ar fi fost înșelată, Adam n-ar fi căzut în ispită, iar omul care a fost creat în nestricăciune și-ar fi păstrat această nestricăciune, atunci nici Iisus nu S-ar fi coborît în „praful morții" și n-ar fi murit, căci nu mai exista păcatul pentru care să trebuiască să moară din iubirea Sa de oameni.

122. Să cercetăm pe urmă, și aceasta: oare s-ar mai fi făcut Păstor, dacă omul nu s-ar fi pus alături cu „dobitoacele cele fără de minte și nu s-ar fi asemănat lor" (*Ps.* 48, 12)[?] Căci dacă „Dumnezeu izbăvește oameni și dobitoace", El izbăvește dobitoacele nu într-alt fel decît dîndu-le un Păstor celor ce nu sînt vrednici de un Împărat.

123. Să vedem, așadar, adunînd toate atributele Fiului, care dintre ele au apărut mai tîrziu și cum nu ar fi fost atît de numeroase dacă sfinții de la început ar fi rămas în acea stare de fericire (paradisiacă). Poate că, [dacă s-ar fi întîmplat așa], ar fi rămas numai denumirile de Înțelepciune, Logos, Viață și, cu siguranța, Adevăr. Nu însă și toate celelalte pe care și Le-a însușit din cauza noastră.

124. Fericiți toți cei care, deși au nevoie de Fiul lui Dumnezeu, au devenit astfel încît să nu se folosească de El nici ca de un medic care să-i îngrijească pe cei care suferă de vreo boală, nici ca de un Păstor, nici ca de un Răscumpărator, ci numai de El ca Înțelepciune, Logos și Dreptate sau altceva pentru cei în stare, prin desăvîrșirea lor, să primească bunătățile Sale.

Cam acestea au fost despre *En arché*.

II. EXPLICAREA LUI *HO LOGOS*

A. Enumerarea titlurilor Fiului lui Dumnezeu

XXI. 125. Să vedem acum mai pe îndelete ce este Logosul care sălășluiește în principiu.

Se întîmplă adesea să fiu cuprins de mirare constatînd ce spun cîte unii care se vor credincioși ai lui Hristos despre El. De ce, enumerînd în ordine numele Mîntuitorului nostru, trec totuși sub tăcere o mulțime dintre ele

iar dacă vreodată le amintesc și pe acestea, susțin că ele i au fost atribuite nu în sens propriu, ci într un sens figurat și, oprindu se doar asupra acelui de Logos, ca și cum, spun ei, Unsul lui Dumnezeu ar fi numai Logos, nu mai cercetează înțelesul profund (*dýnamis*) al acestui cuvînt (*foné*) — Logos — așa cum fac cu toate celelalte nume

1 *Titlurile pe care și le-a dat Fiul Insuși*

a) *In Evangheliii* Voi încerca să fiu mai clar Ceea ce mă nedumerește la mulți [16] e următorul lucru într-un loc, Fiul lui Dumnezeu spune „Eu sînt lumina lumii" (*Ioan* 8 12) iar în altele „Eu sînt învierea" (*Ioan* 11, 25) apoi „Eu sînt Calea, Adevărul și Viața" (*Ioan* 14, 6) Mai stă scris și „Eu sînt poarta" (*Ioan* 10, 9), „Eu sînt Păstorul cel Bun" (*Ioan*, 10 11) Iar Samaritencei care spune „Știm ca va veni Mesia care se cheamă Hristos cînd va veni Acela ne va vesti nouă toate", Iisus îi răspunde „Eu sînt [Acela], Cel ce vorbesc cu tine" (*Ioan* 4, 25—26) În plus cînd a spălat picioarele discipolilor Săi El mărturisește că este Domn și Învățător al lor prin cuvintele „Voi Mă numiți pe Mine Învățătorul și Domnul și bine ziceți căci sînt" (*Ioan* 13, 13) 128 Dar El se autoproclamă în chip limpede și Fiu al lui Dumnezeu spunînd „Despre Cel pe care Tatăl L-a sfințit și L a trimis în lume voi ziceți Tu hulești, căci am spus Fiul lui Dumnezeu sînt ? (*Ioan* 10, 36) și „Părinte, a venit ceasul ! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul Tău să Te preaslăvească" (*Ioan* 17, 1) 129 Descoperim, iarăși, că Cel ce se autoproclamă Rege, răspunzînd la întrebarea lui Pilat „Tu ești Regele iudeilor ?" spune „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta Dacă împărăția Mea ar fi din lumea aceasta, Slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor Dar acum Împărăția Mea nu este de aici" (*Ioan* 18, 36) 130 Mai

citim, de asemenea „Eu sînt viața cea adevărată și Tatăl meu este lucrătorul" (*Ioan* 15, 1) iar mai încolo „Eu sînt Viața voi sînteți mlădițele" (*Ioan* 15, 5) 131 Mai putem adăuga lîngă acestea și „Eu sînt pîinea vieții" (*Ioan* 6 35), „Eu sînt pîinea cea vie care s-a pogorît din cer" (*Ioan* 6, 51) și „care dă lumii viața" (*Ioan* 6 33) Am cules toate citatele din Evanghelie care ne-au căzut sub ochi în clipa aceasta deoarece Fiul lui Dumnezeu spune despre El Însuși că este toate acestea împreună

b) *In Apocalipsa* XXII 132 Dar și în Apocalipsa lui Ioan zice „Eu sînt Cel dintîi și Cel de pe urmă și Cel ce sînt viu Am fost mort și, iată sînt viu în vecii vecilor" (*Ioan* 1, 17—18) Iar mai încolo „Eu sînt Alfa și Omega, Cel dintîi și Cel de pe urmă Începutul și Sfîrșitului" (*Ioan* 22 23)

c) *La prooroci* 133 E posibil ca acela care citește cu osîrdie Cărțile Sfinte să găsească nu puține lucruri asemănătoare chiar și la prooroci de pildă că Iisus se numește pe Sine „săgeata aleasă", „slujitor al lui Dumnezeu" și „lumină a neamurilor" 134 Astfel grăiește Isaia „Domnul M-a chemat de la nașterea Mea din pîntecele maicii Mele Mi a spus pe nume Făcut-a din gura Mea sabie ascuțită, ascunsu-M-a la umbra mîinii Sale Făcut-a din Mine săgeată aleasă și în tolba Sa m-a ascuns și Mi-a zis Mie Tu ești sluga Mea, Israel întru care Eu Mă voi preaslăvi [18] (*Isaia* 49 1—3) și puțin mai jos „Dumnezeul Meu va fi puterea Mea Mi-a zis — Mare lucru este sa fii numit Sluga Mea ca să ridici triburile lui Iacov și să-i întorci pe cei împrăștiați ai lui Israel Iată, te-am pus spre luminarea neamurilor ca să duci mîntuirea pînă la capătul pămîntului (Is, 49, 5—6, LXX) Iar în Ieremia, El se aseamănă pe Sine cu un miel „Eu însă ca un miel blînd, dus la junghiere" (*Ier* 11 19)

136. Acestea deci și multe asemenea lor spune (Mîntuitorul) despre El Însuși. Cercetînd Evangheliile și Apos-

toți sau lumdu-ne după cele au spus proorocii, putem aduna o mulțime de denumiri prin care este invocat Fiul lui Dumnezeu, fie cu autorii Evangheliilor și-au expus propria lor părere despre El, fie că Apostolii L-au preaslăvit din pricina învățăturilor [pe care le au primit de la El] ori că proorocii au anunțat venirea Lui viitoare vestind cele ce se refereau la El prin diferite nume.

2. Titlurile date Fiului în Noul Testament

a) *De către Ioan Botezătorul*. 137. De pildă, Ioan (Botezătorul) îl cheamă „Miel al lui Dumnezeu" atunci când spune „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" (*Ioan* 1, 29) și „bărbat", prin următoarele cuvinte: „Acesta este despre care eu am zis: După mine vine un bărbat, Care a fost înainte de mine, fiindcă mai înainte de mine era și eu nu-L știam" (*Ioan* 1, 30—31).

b) *De către Ioan*. În epistola sobornicească Ioan afirmă că (Iisus) este „Mijlocitorul" sufletelor noastre pe lângă Tatăl: „Hristos cel drept" (*I Ioan* 2, 1). 139. Și mai adaugă: „El este ispășirea pentru păcatele noastre" (*I Ioan* 2, 2). În chip aproape asemănător scrie și Pavel în [*Epistola către Romani*], anume că El este „jertfa de ispășire rânduită de Dumnezeu prin credința în sângele Lui, ca s-arate dreptatea Sa, pentru iertarea întru îngăduința lui Dumnezeu" (*Rom.* 3, 25—26).

c) *De către Pavel*. 140. După Apostolul Pavel (Iisus) este vestit ca Înțelepciune și Putere a lui Dumnezeu ca în Epistola către Corinteni, unde se spune că Hristos este Putere și Înțelepciune a lui Dumnezeu (Cf. *I Cor.* 1, 24). Ca mai este, pe lângă acestea, Sfințire și Răscumpărare. Căci spune: „Care pentru noi S-a făcut Înțelepciune de la Dumnezeu și Dreptate și Sfințire și Răscumpărare" (*I Cor.* 1, 30). 141. Ne mai învață, după aceea, că este și Mare Arhiereu, căci scrie astfel către evrei: „Drept aceea

având Arhiereu mare, Care a străbătut cerurile, pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu, să ținem cu tărie mărturisirea" (*Evrei* 5, 14).

3. Titlurile pe care I le dau Proorocii

XXIII. 142. La rândul lor, proorocii Îi dau și alte nume decât cele înșirate până acum. Așa Iacov, în binecuvântarea către fiii săi, îl cheamă (pe Iisus) Iuda: „Iuda, pe tine te-au lăudat frații tăi. Mâinile Tale să fie în ceafa vrăjmașilor tăi! Pui de leu ești, Iuda, fiul meu! Din mugure, fiule, ai crescut. El s-a îndoit genunchii și s-a culcat ca un leu, ca un pui de leu. Cine-l va deștepta? (*Fac.* 49, 8—9)". Nu e momentul potrivit să ne oprim mai îndelung asupra acestui pasaj și să explicăm pentru ce (credem noi că) vorbele către Iuda se referă la Iisus. 143. Și chiar obiecția, destul de întemeiată, care ni s-ar putea aduce prin [alt citat], anume: „Nu va lipsi sceptru din Iuda, nici toiag de cârmuitor dintre coapsele tale" (*Fac.* 49, 10) va fi combătută în alt loc și în alt moment, mai prielnic. 144. Isaia știa că Hristos este numit Iacov și Israel când spune: „Iacov, sluga Mea, pe care Îl voi sprijini. Israel, alesul Meu întru care binevoiește sufletul Meu. El vestește legea neamurilor. Nu va striga, nici nu va grăi tare și în piețe nu se va auzi glasul lui. Trestia frântă nu o va zdrobi și feștila ce fumegă nu o va stinge până ce nu va triumfa Legea Mea și toate neamurile nu vor crede în numele Său" (*Is.* 42, 1—4, LXX). *Mat.* 12, 20. 145. Că Hristos este Cel despre care ni se proorocesc toate acestea reiese foarte clar și din faptul că Matei amintește un fragment din pericopa respectivă în Evanghelia sa: „ca să se împlinească, zice, ceea ce s-a spus: „Nu se va certa și nici nu va striga" (*Mat.* 12, 17, 19). 146. Hristos mai este numit și David atunci când Ezechiel, proorocind către păstori, zice ca din partea lui Dumnezeu: „Voi ridica pe

David, Fiul Meu să-i păstorească" (*Ezechiel* 34, 23). Căci doar nu David patriarhul va fi ridicat (sau înviat)[18] să-i păstorească pe cei sfinți, ci Hristos.

147. Iar Isaia îl cheamă pe Hristos „Mlădiță" și „Lăstar" sau „Floare" când zice: „O Mlădiță va ieși din rădăcina lui Iesei și o Floare din această rădăcină va înflori. Și se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al bunei credințe și L va umple pe El duhul temerii de Dumnezeu" (*Isaia* 11, 1—3).

148. Iar în Psalmi Domnul nostru mai este numit și Piatră. Astfel: „Piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii aceasta s-a făcut în capul unghiului. De la Domnul s-a făcut aceasta și minunată este în ochii noștri" (*Ps.* 117, 22—23). 149. *Evanghelia după Luca* și *Faptele Apostolilor* ne lămuresc că „Piatra" nu e nimeni altcineva decât Hristos. Căci în Evanghelie se spune așa: „Piatra pe care n-au luat-o în seamă ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului. Oricine va cădea pe această piatră, va fi sfărâmat; iar pe cine va cădea ea, îl va zdrobi" (*Lc.* 20, 17—18). Iar în Fapte: „Aceasta este piatra neluată în seamă de către voi, zidarii, care a ajuns în capul unghiului" (*Fapt.* 4, 11).

4. *Fiul ca Logos*

Unul dintre numele atribuite Mântuitorului, dar nu de către El Însuși, ci notat de către Ioan (în Evanghelia sa), este și „Logos/Cuvânt care se afla în principiu, Cuvântul Dumnezeu de lângă Dumnezeu".

B. Înțelesul acestor titluri (nume)

XXIV. 151. Merită să-i cunoaștem pe cei ce lasă deoparte atâtea denumiri și care se folosesc doar de ultima dintre ele (aceea de Logos, n.n.) ca de una mai deosebită; căci, în legătură cu restul denumirilor, ei caută o explicație (dacă cineva le-ar cere-o), dar acceptă ca evident faptul că Fiul lui Dumnezeu este numit Cuvânt. Ba mai mult, folosindu-se mereu de versetul „Cuvânt bun a slobozit[19] inima mea" (*Ps.* 44, 1), socotesc că Fiul lui Dumnezeu este o expresie (*proforă*) a Tatălui, alcătuită, ca să zicem așa, din niște silabe. Conform acestei teorii (dacă am cerceta-o mai temeinic) rezultă că ei[20] nu atribuie Fiului nici un Ipostas și nici nu-I lămuresc firea (*ousia*) — încă nu-i spunem fire de un fel sau altul, ci fire în general. 152. Chiar și unui neinițiat îi este imposibil să creadă că un cuvânt pronunțat este un Fiu. Auzi, așadar, ce anume ni se vestește nouă ca Logos divin: un Cuvânt care are viață proprie și care, fie că e nedespărțit de Tatăl și prin faptul că nu se supune Tatălui, nu-i mai este Fiu, fie că e nedespărțit și atunci are fire proprie.

153. Vom spune dar că, după cum la fiecare nume înșirat mai sus trebuie să deslușim înțelesul Celui numit plecând de la denumirea ca atare și trebuie să stabilim o corelație, pe baza unei demonstrații, arătând de ce se spune că Fiul lui Dumnezeu are cutare sau cutare nume, tot așa trebuie să procedăm și cu numele de Logos.

154. Ce absurditate ar fi să nu stăruim asupra sensului literal (*lexis*) al fiecărui nume luat în parte și să cercetăm (mai adânc) de ce (Iisus) este numit „Poartă", în ce sens este „Viță de vie" și din ce pricină „Cale" și să nu procedăm la fel în privința denumirii Sale de Logos!?

155. Iar ca să putem înțelege — lucru extrem de dificil — cele ce vor fi spuse despre motivul pentru care Fiul lui Dumnezeu este Logos, este suficient, deocamdată, să începem cu numele înșirate de noi mai sus. 156. Nu ignorăm faptul că unora li se va părea un ocol imens. Dar pentru un cunoscător, verificarea (cercetarea) sensurilor în virtutea cărora sunt atribuite aceste nume, va fi

de mare folos pentru subiectul nostru și (prin aceasta) vom putea înțelege în mod anticipat lucrurile ce vor fi supuse mai încolo.

157. Odată abordată teologia Mîntuitorului, e necesar, pe cît ne stă în putință, să descoperim printr-o adîncă cercetare, toate cele privitoare la El. Căci îl vom cunoaște mai deplin nu doar prin faptul că este Logos, ci și prin celelalte denumiri.

1. Numele/titlurile pe care și le dă El Însuși

a) În Evanghelia XXV. 158. Așadar El spune despre Sine că este „Lumina Lumii" (Ioan 8, 12; 9, 5). Trebuie să cercetăm în același timp și denumirile analoge considerate de către unii nu numai analoge ci chiar identice. 159. Acestea sînt: „lumină a oamenilor", „Lumina cea adevărată" și „Lumina a neamurilor". Prima denumire — „Lumină a oamenilor" — se află chiar la începutul Evangheliei de care ne ocupăm: „Întru El era viața și viața era lumina oamenilor și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o" (Ioan 1, 4—5). Denumirea de „lumina adevărată" apare în aceeași Evanghelie, dar ceva mai încolo: „Era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume" (Ioan 1, 9). „Lumină a neamurilor" se întîlnește, cum am spus adineauri, în Isaia cînd am citat: „Iată Te voi face lumina neamurilor ca să duci mîntuirea Mea pînă la marginile pămîntului" (Isaia 49, 6). 160. Lumina sensibilă (aisthetón) a lumii este soarele și cu îndreptățire vor fi botezate pe lîngă el, cu același nume, luna și stelele.

161. Totuși, fiind lumină sensibilă, stelele — despre care citim în Cartea lui Moise că au fost create în ziua a patra, și întrucît luminează cele de pe pămînt — nu sînt și lumină adevărată. Mîntuitorul, însă, pentru că iluminează [21] ființele raționale, așadar pe cele de prim rang

pentru ca intelectul lor să vadă cele ce li se cuvine să vadă, este lumină a lumii inteligibile [22]. Vreau să spun — lumină a sufletelor raționale care se află în lumea sensibilă și a celor care, pe lîngă aceste suflete raționale, alcătuiesc lumea din care Mîntuitorul Însuși ne spune că face și El parte drept cel mai important și esențial element și, am putea spune, ca soarele creator al Marii Zile a Domnului (Apocal. 16, 14). 162. Din cauza acestei zile spune El celor care primesc lumina Sa: „Lucrați pînă este ziuă. Că vine noaptea, cînd nimeni nu poate să lucreze. Atît cît sînt în lume, Lumină a lumii sînt" (Ioan 9, 4—5).

Iar discipolilor Săi le vorbește astfel: „Voi sînteți lumina lumii" (Mat. 5, 14) și „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor" (Mat. 5, 16). 163. Realități analoge lunii și stelelor presupunem noi că sînt Biserica și discipolii Domnului care au, fie o lumină proprie, fie una dobîndită de la Soarele cel adevărat ca să lumineze pe cei ce nu și pot zidi un izvor al luminii în ei înșiși. De pildă pe Pavel și pe Petru îi vom chema, pe fiecare în parte, „lumină a lumii", însă pe cei care au fost învățați de către ei, care au fost luminați dar n-au putut să-i lumineze la rîndul lor și pe alții, pe aceștia, așadar (îi vom chema) „lume" lume a cărei lumină au fost Apostolii [23]. 164. Mîntuitorul, pentru că este „Lumină a lumii", luminează cu o putere necorporală nu pe cele corporale, ci inteligența necorporală [24]. 165. Căci așa cum lumina soarelui împiedică luna și stelele să mai poată lumina, tot astfel cei iluminați de Hristos, cei ce au primit strălucirea Sa, nu mai au trebuință de niște slujitori, apostoli sau prooroci și — trebuie să avem curajul să rostim adevărul — nici chiar de îngeri sau de puterile cele mari care și ele, la rîndu le, au primit învățătura de la Însăși Lumina cea dintîi născută.

166. Celor care nu primesc direct razele solare ale lui Hristos, acelora sfinții Săi slujitori le oferă o luminare

cu mult mai mică decît cea despre care am pomenit mai înainte. Dar chiar și pe aceasta cu mare caznă pot să o primească și să se umple de ea.

XXVI. 167. Astfel Hristos, fiind lumina lumii, e Lumina cea adevărată în opoziție cu cea sensibilă, căci nimic din domeniul sensibilului nu este și adevărat. Asta nu înseamnă că sensibilul, nefiind adevărat, e cu necesitate fals. Căci există o anumită analogie între domeniul sensibilului și sfera inteligibilului și n-ar fi sănătos să catalogăm orice nu este adevărat drept fals.

168. Aș dori acum să cercetez dacă expresiile „Lumină a lumii" și „Lumină a oamenilor" sînt identice. Socotesc, dar, că atunci cînd se folosește „Lumină a lumii" se are în vedere o putere (dynamis) mai mare a luminii decît în cazul „luminii oamenilor". Căci lumea, conform unei interpretări, nu înseamnă doar „oamenii". 169. Că „lumea" e un concept mai amplu sau, anume, altceva decît „oamenii", va arăta Pavel în prima lui *Epistolă către Corinteni*: „Ne-am făcut priveliște lumii și îngerilor și oamenilor" (*I Cor* 4, 9). 170. Vezi acum dacă nu cumva, conform unei alte interpretări, cuvîntul „lume" nu reprezintă tocmai creația eliberată „din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la mărirea copiilor lui Dumnezeu" (*Rom.* 8, 21) și care „așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (*Rom.* 8, 19). 171. Am adăugat „vezi", fiindcă, împreună cu cele pe care Iisus le spune ucenicilor Săi și anume „Voi sînteți lumina lumii" (*Mat.* 5, 14) poate fi analizată și alta expresie asemănătoare „Eu sînt lumina lumii" (*Ioan* 8, 12). 172. Sînt unii [26] care gîndesc că oamenii care au fost învățați în mod autentic de către Iisus sînt mai vrednici decît alții. Iar ca o parte dintre aceștia susțin că oamenii au devenit astfel prin natură, iar altă parte susțin că, dimpotrivă, printr-o bună conduită și printr-o luptă destul de grea. 173. Cu mult mai trudnică și nesigură — spun ei — este viața celor făcuți din carne și

sînge decît a celor cu trup eteric, căci nici luminătorii din cer, cînd ar fi să-și ia trupuri pămîntești, nu și-ar termina viața de aici fără primejdie și fără de nici un păcat. Cei ce susțin această teorie vor aduce în sprijinul lor și anumite citate din Sfînta Scriptură care acordă oamenilor cele mai mari (privilegii) și declară că piscul Evangheliei (făgăduinței) este doar pentru om, nepromițînd aceleași lucruri nici creației, nici „lumii", așa cum am înțeles-o noi. 174. Căci pasajele: „După cum eu și tu una vom fi, pentru ca și ei să fie una în noi" (*Ioan* 17, 21) și „Unde sînt Eu acolo va fi și slujitorul Meu" (*Ioan* 12, 26) e clar că se referă la oameni. Despre creație, însă, stă scris că este „izbăvită din robia stricăciunii ca să fie părtașă la libertatea măririi copiilor lui Dumnezeu" (*Rom.* 8, 21). Iar ei vor mai adăuga la acestea că nu înseamnă că dacă e izbăvită, atunci (creația) se și împărtășește din slava copiilor lui Dumnezeu". 175. Și nu vor trece sub tăcere faptul că Cel întîi născut din toată făptura S-a făcut om, iar nu vreun astru ce trăiește în ceruri, tocmai din pricina respectului față de om care era deasupra tuturor făpturilor. În al doilea rînd — vor susține aceia — ca slujitor și rob al cunoașterii lui Iisus pare că a fost creată steaua de la răsărit, asemănătoare sau poate mai însemnată decît celelalte stele, întrucît a devenit semn al Celui care se deosebește de toate. 176. Și, mai spun ei, dacă pricina de laudă a sfinților stă în suferință, căci știu că „suferința aduce răbdare și răbdarea încercare, iar încercarea nădejde, iar nădejdea nu rușinează" (*Rom.* 5, 3—5), creația, care n-a trecut prin suferință, nu va avea nici aceeași răbdare nici aceeași încercare și nici aceeași nădejde [ca și a oamenilor], ci întrutotul diferită, pentru că „făptura (creația) a fost supusă deșertăciunii — nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o — cu nădejde" (*Rom.* 8, 20). 177. Dar cel care nu îndrăznește să admită numai pentru om

...nea (privilegii), înfruntînd această problemă, va spune că făptura (creaţia) supusă deşertăciunii suferă şi geme mai cumplit decît gem cei care sînt în cort (II Cor 5, 4), pentru că e înrobită deşertăciunii un timp mai îndelungat, în care lupta omenească s-ar cuprinde, ca singură, de mai multe ori 178 Căci pentru ce face aşa „fără de voie"? Oare nu pentru că e împotriva firii sale să stea înrobită de această deşertăciune şi să nu aibă condiţia vieţii de dinainte condiţie pe care şi-o va recăpăta la sfîrşitul lumii cînd va fi izbăvită şi va scăpa din deşertăciunea trupurilor?

179 Dar fiindcă am impresia că am vorbit cam mult în afara subiectului nostru ne vom întoarce la locul din care am plecat, amintindu-ne aşadar, de ce Mîntuitorul este numit „Lumină a lumii" „Lumină adevărată" şi „Lumină a oamenilor" Am căzut de acord că, din pricina luminii sensibile a lumii este El numit [prin contrast] „Lumină adevărată" şi că expresiile „Lumină a lumii" şi „Lumină a oamenilor" sînt ori identice ori urmează să cercetăm că sînt diferite 180 E necesar, din cauza acelora care n-au înţeles nimic din faptul că Mîntuitorul este Logos, să cercetăm şi acest lucru pentru ca să fim convinşi că, pe de o parte, nu ne-am oprit în mod întîmplător asupra sensului şi denumirii de Logos încercînd s-o trecem în nivel spiritual iar pe de altă parte să interpretăm anagogic şi alegoric expresia „Lumină a lumii", precum şi restul numelor pe care le am selectat

XXVII 181 După cum [Iisus] este „Lumină a oamenilor" „Lumină a lumii" şi „Lumină adevărată" fiindcă luminează inteligenţa oamenilor sau inteligenţa fiinţelor cugetătoare în general, tot aşa se cheamă [pe Sine] şi Înviere pentru că produce lepădarea de tot ce-i mort şi însufleţeşte — ceea ce în sens propriu se numeşte viaţa[a]: căci morţii care învie L-au primit pe El cu adevărat 182 Şi nu face asta numai în prezent, pentru cei care pot să

...rică „Ne am îngropat cu Iisus prin botez (Rom 6, 4) şi am înviat împreună cu El"; ci, încă şi mai mult, de fiecare dată cînd cineva se leapădă de tot ce-i mort chiar şi de moartea Fiului Însuşi, atunci acela trăieşte într-o viaţă nouă (Rom 6, 4) „Purtăm totdeauna în trup omorîrea lui Iisus — cînd am fost ajutaţi într-un chip atît de vrednic de pomenire — pentru ca viaţa lui Iisus să se arate în trupul nostru" (II Cor 4, 10)

183 Dar pentru că înaintarea în Înţelepciune, realizată de cei mîntuiţi se face în El după îndrumările Adevărului, conţinute în Logosul dumnezeiesc, iar faptele realizate după adevărata dreptate [se fac tot în El], asta ne ajută să înţelegem de ce Iisus este Calea pentru parcurgerea căreia nu trebuie să ne luăm asupra noastră nimic, nici traistă, nici haină nici măcar de un toiag n-avem nevoie pentru călătorie, ori de încălţări de purtat în picioare 184 Calea singură ajunge cu prisosinţă şi ţine loc de merinde şi de îmbrăcăminte şi fără de grijă e cel ce o străbate după ce a fost împodobit cu veşmîntul cu care se cade a fi împodobit cel chemat la nuntă (Cf Mat 22, 11), fiindcă nici o nenorocire nu se poate abate asupra aceluia care urmează această cale După înţeleptul Solomon e imposibil să descoperi pe o piatră urma unui şarpe eu aş spune, însă, că nu doar a unui şarpe, ci a oricărei alte sălbăticiuni 185 De aceea nu ai nevoie de toiag la un drum fără urmă de duşman şi pe care este de neconceput să se afle răufăcători, dată fiind tăria Aceluia care, pentru asta, este numit şi „Piatra"

186 Întîiul născut este şi Adevăr care a cuprins în Sine raţiunea de a fi (logos-ul)[20] întregului univers, după voinţa Tatălui, cu cea mai mare acuitate, împărtăşind această raţiune fiecărei făpturi, după merit şi în măsura în care fiecare făptură se apropie de Adevăr 187 Dacă cineva ar vrea să afle dacă tot ce ştie Tatăl prin „adevărul bogăţiei, înţelepciunii şi ştiinţelor Sale) (Rom 11, 33), e

stiut și de către Mintuitorul și dacă închipuindu-și că-L slăvește pe Tatăl, va arăta că unele lucruri știute de El nu sînt cunoscute și de Fiul, deși Dumnezeu cel nenăscut refuză să fie prins în concepte, trebuie să ne gîndim la faptul că Iisus fiind Adevăr este și Mintuitorul și să mai adăugăm că dacă este Adevărul întreg, atunci El nu ignoră nimic din cele adevărat, pentru ca restul adevărului să nu se împiedice de cele pe care nu le cunoaște și care, după unii, se află numai în Tatăl. Or să ne demonstreze cineva că lucrurile cunoscute nu aparțin noțiunii de Adevăr și că ele se află mai presus de Acesta ?[21]

188 E limpede că începutul (principiul) vieții pure neamestecate cu altceva, se află în Cel întîi născut al întregii făpturi. Ca urmare, cei ce se împărtășesc din Hristos, luînd viață, trăiesc cu adevărat în vreme ce toți cei care socotesc că pot să trăiască în afara Lui nu au nici o lumină adevărată, după cum nu au nici viață adevărată.

189 Și fiindcă în Tatăl sau lîngă Tatăl nu poate fi decît cel ce a ajuns să urce mai întîi la dumnezeirea Fiului, dumnezeire prin care putem fi călăuziți chiar pînă la starea de fericire a Tatălui, Mintuitorul mai este numit și „Poartă" *(Ioan* 10, 7).

190 Din cauza iubirii Lui pentru oameni și pentru că acceptă orice imbold al sufletelor spre ceva superior — chiar și al acelor suflete care nu se grăbesc să se apropie de Cuvînt, ci, neputîndu-L înadins, au totuși ca după firea dobitoacelor, un instinct *(álogon)* bun și blînd —, S-a făcut Păstor. Căci „oamenii și dobitoace vei izbăvi Doamne"[16] *(Ps.* 35, 6). Iar Isael și Iuda împrăștie sămînță nu doar de oameni ci și de dobitoace.

XXVIII. 192 Dar cum e posibil ca Întîiul născut al întregii făpturi să nu fi fost Rege dintru început, ci să devină Rege mai tîrziu, fiindcă a iubit dreptatea — deși era una cu dreptatea[17]? Noi însă nu uităm niciodată că

Omul din Sine este Hristos și ca e socotit astfel după sufletul care l-a fost zguduit și cuprins de o mare suferință tocmai din pricina firii sale omenești. Ca Rege, însă, e văzut după firea cea dumnezeiască. 193 Voi întări aceasta cu un fragment din Psalmul 71: „Dumnezeule, judecata Ta dă-o Regelui și dreptatea Ta, fiului Regelui, ca să judece poporul Tău cu dreptate și pe săracii Tăi cu judecată" *(Ps.* 71, 1—2). E limpede că psalmul atribuit lui Solomon proorocește pe Hristos. 194 Merită atunci să aflăm pentru ce Rege se roagă profeția ca să-i fie dată judecata de la Dumnezeu, cărui Fiu de Rege și de la ce fel de Rege îi este dată dreptatea? 195 Socotesc așadar că este numită „Rege" firea superioară a Celui întîi născut din toată făptura, fire căreia, din pricina superiorității sale, îi este dată capacitatea de a judeca. Iar omul pe care această (fire superioară) l-a asumat și l-a format după dreptate, modelîndu-l, se numește „Fiu al Regelui". 196 Sînt nevoit să recunosc că așa stau lucrurile de vreme ce amîndoi (amîndouă firile, n.n.) sînt uniți într-un singur Cuvînt și pentru ca ceea ce urmează ne vorbește nu ca despre două persoane diferite, ci ca despre una singură. 197 Căci Mintuitorul a făcut „din cele două una" *(Efes.,* 2, 1), creînd poate chiar pîrga (începutul)[22] în Sine Însuși și înaintea tuturor celorlalte, a lucrurilor duble care devin una. Spun „duble" și pentru oameni, căci sufletul fiecăruia dintre ei s-a amestecat cu Duhul Sfînt, de sus, și fiecare dintre cei mîntuiți a devenit un înduhovnicit.

198 După cum unii oameni sînt păstoriți de Hristos datorită, cum spuneam mai înainte, părții lor instinctive *(álogon)* blînde și așezate, tot astfel alții sînt conduși împărătește, în conformitate cu firea lor mai rațională ca să se apropie de respectul iubitor față de Dumnezeu.

199 Dar și între cei conduși împărătește există unele deosebiri, deoarece unii sînt îndrumați în chip mai tainic,

mai inefabil, dumnezeieşte, în timp ce alţii, într-un chip mai puţin ales. 200. Şi aş zice că acei care au contemplat realităţile necorporale, numite de către Pavel „invizibile" şi „nevăzute" (Cf. Col. 1, 16; Rom. 1, 20; II Cor. 4, 18), realităţi care se află, prin Cuvînt, în afara sferei sensibilului, aceştia, aşadar, sînt conduşi împărăteşte de către firea superioară (dumnezeiască, n.n.) a Unului Născut. Dar şi pe aceia care au ajuns pînă la cunoaşterea lumii sensibile, iar prin aceasta L-au slăvit pe Creator, întrucît au fost îndrumaţi de raţiune (logos), înseamnă că tot Hristos i-a îndrumat împărăteşte [26]. Nimeni să nu se supere pe noi pentru faptul că am deosebit semnificaţiile numelor Mîntuitorului, socotind, cumva, că facem aceleaşi deosebiri şi în privinţa persoanei Sale.

XXIX. 201. Chiar şi pentru neiniţiaţi este clar pentru ce Domnul nostru e Învăţător şi Luminător al celor ce rîvnesc întru evlavie şi pentru ce mai este şi Stăpîn al robilor ce au „un duh al robiei spre temere" (Rom. 8, 15). Dar pentru cei ce înaintează şi se silesc în înţelepciune şi se învrednicesc de ea ... „deoarece sluga nu ştie ce vrea stăpînul său" (Ioan, 15, 15) — El nu rămîne Stăpîn, ci li se face prieten. 202. El Însuşi ne mărturiseşte asta cînd încă cei ce-L ascultau erau slugi: „Voi Mă numiţi pe Mine: Învăţătorul şi Domnul şi bine ziceţi, căci sînt" (Ioan 13, 13). Şi altădată: „De acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu ştie ce face stăpînul său, ci v-am numit pe voi prieteni" (Ioan 15, 15), pentru că aţi rezistat împreună cu Mine în toate încercările Mele" (Luca 22, 28). 203. Aşadar, cei ce trăiesc cu temerea pe care Dumnezeu o cere robilor Săi nevrednici — cum am citit în Maleahi: „Dacă Eu sînt stăpîn, unde este teama de Mine?" (1, 6) ... devin şi slugile Mîntuitorului, numit aici Stăpînul lor.

204. În toate acestea nu ni s-a arătat, încă, originea aleasă (eugeneia) a Fiului. Dar cînd Tatăl spune despre El: „Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut" (Psalm 2, 7) — şi cu unul socotesc că pentru Tatăl „astăzi" în-

seamnă nu seara ori dimineaţa, ci tot timpul care cuprinde viaţa lui necunoscută şi veşnică, să zicem aşa, în care S-a născut Fiul — deci, cînd Tatăl spune aceste cuvinte, nu putem descoperi nici începutul naşterii Fiului, nici ziua în care a avut loc aceasta [ci numai originea Sa aleasă].

XXX. 205. La cele deja amintite mai trebuie adăugat şi cum anume este Fiul „Viţa cea adevărată" (Ioan 15, 1). Acest lucru va fi clar pentru cei ce vor înţelege, în conformitate cu harul proorocesc, următoarele: „Vinul veseleşte inima omului" (Ps. 103, 16). 206. Dacă inima reprezintă facultatea de judecată (to dianoetikón) şi dacă ceea ce o înveseleşte este băutura cea mai bună, atunci Logosul (raţiunea) care te îndepărtează de la cele de rînd, omeneşti, şi-ţi produce o stare de entuziasm şi de beţie, nu iraţională, ci dumnezeiască, cum şi Iosif i-a îmbătat pe fraţii săi, atunci pe drept cuvînt „viţa" care face vin spre înveselirea inimii omului este „adevărată". Şi e „adevărată" fiindcă are drept ciorchine Adevărul şi drept mlădiţe ... discipolii imitatori ai Acestuia prin faptul că şi ei, la rîndul lor, rodesc adevăr [27]. 207. Trebuie să mai arătăm şi deosebirea dintre pîine şi viţa de vie, deoarece tot El spune că nu e numai Viţă de vie, ci şi Pîine (Ioan 6, 48). 208. Vezi dacă nu cumva, după cum pîinea hrăneşte, dă viaţă şi întăreşte inima omului, iar vinul bucură, înveseleşte şi alungă necazurile, tot aşa şi învăţăturile morale care desăvîrşesc viaţa celui ce şi le însuşeşte punîndu-le în practică este pîinea vieţii — căci nu s-ar putea spune că sînt roade ale viţei de vie —, în vreme ce toate cele ce veselesc omul şi stîrnesc un entuziasm inefabil şi viziuni mistice de care au parte cei ce se desfată întru Domnul şi doresc nu doar să se hrănească, dar să se şi bucure pe acestea, aşadar, le primim de la „Viţa cea adevărată" şi le numim „vin".

8) *În Apocalipsă*. 209 Pe urmă trebuie să știm, plecînd de la faptul că în Apocalipsă stă scris că Iisus este „Cel dintîi și Cel de pe urmă" (*Apoc*. 22, 13), că, întrucît e „Cel dintîi", El se deosebește totuși de „Alfa" și de „Început" și, pe de altă parte, întrucît este „Cel din urmă", nu e defel identic cu „Omega" și nici cu „Sfîrșitul".

210 Eu unul socotesc că, de vreme ce, de pildă, ființele raționale se împart în mai multe categorii specifice, una din aceste categorii trebuie să fie prima, alta a doua, alta a treia și așa mai departe pînă la sfîrșit[30]. 211 Dar a spune ce este prima, de ce tip este a doua și cum este cu adevărat cea de a treia și așa pînă la sfîrșit, nu stă în puterea firii omenești, ci se află cu mult deasupra ei. Totuși noi vom încerca să ne oprim și să vorbim mai îndelung despre acest subiect, atît cît vom fi în stare.

212 Există dumnezei al căror Dumnezeu este Dumnezeul, după cum spun proorocii „Lăudați pe Dumnezeul Dumnezeilor" (*Ps* 135, 2) sau „Dumnezeul Dumnezeilor, Domnul a grăit și a chemat pămîntul" (*Ps* 49, 1). Dumnezeul, după Evanghelie, nu este un „Dumnezeu al morților, ci al viilor" (*Mat* 22, 32). Așadar, vii sînt și dumnezeii al căror Dumnezeu este Dumnezeul. 213 Chiar Apostolul Pavel, urmîndu-i pe prooroci cînd a scris în scrisoarea către Corinteni „precum sînt Dumnezei mulți și domni mulți" (*I Cor* 8, 5), a luat numele dumnezeilor ca pe al unor ființe ce există cu adevărat.

214 Pe lîngă acești dumnezei al căror Dumnezeu este Dumnezeul, mai există și alții care se numesc Domnii, Începători și Puteri, deosebiți de cei dintîi. Prin cuvintele „mai presus decît tot numele ce se numește nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor" (*Efes* 1, 21) trebuie să înțelegem că există niște ființe cugetătoare (*ta logika*) în afara de acestea, cărora de obicei nu le dăm nici un nume. Evreii spun, totuși, unei categorii de astfel de ființe *Saba*, după care s-a format *Savaot*, adică, în

traducere, *Principele Sabaelor*, nimeni altul decît Dumnezeu. Iar la urmă vine și omul, ființa rațională și muritoare.

215 Așadar, Dumnezeul universului a creat o categorie de ființe raționale de rangul întîi, adică, socotesc eu, pe așa-numiții dumnezei; în al doilea rînd i-a creat pe cei care, deocamdată, au fost numiți, de noi, Tronuri, iar în al treilea rînd, fără nici o îndoială, pe Începători. Astfel trebuie să coborîm cu rațiunea pînă la cea din urmă ființă rațională, care poate nu e alta decît omul. 217 Deci Mîntuitorul, într-un chip mult mai dumnezeiesc decît Pavel, S-a făcut „toate pentru toți", fie ca să-i „cîștige", fie ca să-i desăvîrșească „pe toți" și e limpede că S-a făcut om pentru oameni și înger pentru îngeri.

218. Iar despre faptul că S-a făcut om, nimeni dintre cei ce au crezut nu se va îndoi. Cît despre acela că S-a făcut și înger, ne vom convinge dacă avem în vedere epifaniile îngerilor și dacă ascultăm cuvintele lor atunci cînd El dezvăluie puterea îngerilor în unele locuri din Scriptură în care îngerii vorbesc — de pildă, în *Exod*: „Iar acolo i S-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc și a spus «Eu sînt Dumnezeul lui Avraam și Isaac și Iacov»" (*Exod* 3, 2). Iar Isaia spune la rîndul lui „Numele Său este îngerul marelui sfat" (*Is* 9, 6 LXX). 219 Mîntuitorul este așadar cel dintîi și cel din urmă, nu ca să ne arate ca El nu S-a făcut cele de la mijloc, ci numai cele de la margine, ci dimpotrivă, ca să ne arate ca S-a făcut „toate". Mai cercetează aici dacă „cel din urmă" este omul sau categoria așa-numitelor ființe subpămîntene (*ta katachtonia*), între care se numără și demonii, toți sau doar o parte dintre ei[31]. 220 Trebuie să observăm și faptul că Mîntuitorul, deși S-a făcut cele despre care ne vorbește și prin gura proorocului David, anume „Ajuns-am ca un om neajutorat, între cei morți slobod" (*Ps* 87, 4), totuși, după cum este mai presus de oameni prin

nașterea Sa din Fecioară și prin restul vieții Sale pînă la minuni, tot așa este mai presus și între morți întrucît e singurul slobod de acolo. Căci sufletul nu i-a fost luat pentru totdeauna în Infern.

În acest fel este, așadar, „Cel dintîi și Cel din urmă".

221. Dacă există o scriitură a lui Dumnezeu, cum și există de altfel, pe care, citind-o, sfinții spun că au descifrat tablele cerului, atunci literele cu ajutorul cărora s-ar putea cunoaște realitățile cerești sînt sensurile numelor Fiului lui Dumnezeu împărțite de la Alfa și așa mai departe, pînă la Omega[32]. 222. Dar deși e același ca început și sfîrșit, Fiul este totuși diferit, prin atributele Sale. Căci este început (principiu), cum am văzut în Proverbe, doar întrucît este Înțelepciune: „Domnul M-a zidit ca început (principiu) al căilor Sale în vederea lucrărilor Sale" (*Prov.* 8, 22); dar întrucît este Logos/Cuvînt nu mai este început. Căci „Logosul se afla în principiu" (*Ioan* 1, 1). 223. Așadar între atributele Fiului există unul primordial (fundamental), unul secundar și diferit de primul, un al treilea și așa pînă la sfîrșit. Ca și cum ar spune: „sînt primul (început) întrucît sînt Înțelepciune, al doilea, dacă așa o fi, întrucît sînt *invizibil*, al treilea, întrucît sînt viață", fiindcă „ce s-a făcut în El era viața".

224. Dacă cineva priceput ar încerca să iscodească sensul Scripturii, va descoperi multe lucruri cu privire la ordinea (acestor atribute), poate chiar și cu privire la sfîrșitul lor. Dar nu cred că le va descoperi pe toate. Se pare că de obicei începutul și sfîrșitul se referă, mai clar, la o unitate (un obiect unic), ca de pildă temelia unei case ar fi începutul (fundamentul) ei, iar acoperișul — sfîrșitul. 225. Și pentru că Hristos este „piatra din vîrful unghiului", va trebui să aplicăm trupului pe deplin unificat al celor mîntuiți învățătura care spune că Hristos — Unul născut — e „toate" și „în toți" ca început — în omul pe

care și L-a asumat (întrupîndu-Se, n.n.), iar ca sfîrșit în împlinirea sfinților trăind desigur și în cei care se află la mijloc sau — ca început — în Adam, iar ca sfîrșit în venirea Sa pe pămînt, după cum s-a spus: „Adam cel din urmă cu duh dătător de viață" (I *Cor.* 15, 45). Acest citat e în perfectă armonie cu definiția Fiului drept „cel dintîi și cel de pe urmă".

226. Așadar analizînd cele spuse despre „Cel dintîi și cel din urmă" și despre „început și sfîrșit", ne-am referit pe de o parte la categoriile de ființe cugetătoare, iar pe de alta la diferitele atribute ale Fiului lui Dumnezeu și am stabilit deosebirea dintre „cel dintîi" și „început", dintre „cel din urmă" și „sfîrșit", ca și aceea dintre „Alfa" și „Omega".

227. E foarte limpede că El este deopotrivă „viu" și „mort" și că după ce moare, trăiește în veacul vecilor. Dar fiindcă trăind în păcat, noi n-am tras nici un folos din viața Lui superioară, S-a pogorît El Însuși peste moartea noastră pentru ca noi, „purtînd moartea Lui în trup" (II *Cor.* 4, 10) — căci Iisus a murit *păcatului* (*Rom.* 6, 10) — să putem primi la rîndul nostru viața Lui de după moarte, care va dura veșnic. Căci cei care poartă tot timpul, în trupul lor, moartea lui Iisus vor avea parte și de viața Lui manifestată în trupurile lor.

XXXII. 228. c) *La prooroci*

Acestea le-a spus El Însuși despre Sine în Cărțile Noului Testament.

Pe de altă parte, în Isaia, tot El spunea că Tatăl „a făcut din gura Lui sabie ascuțită" și că „L-a ascuns la umbra mîinii Sale", că L-a făcut asemenea unei săgeți alese și L-a ascuns „în tolba Sa", că „L-a numit sluga" a Dumnezeului universului, „Israel" și „Lumină a neamurilor" (*Isaia* 49, 2, 3, 6). 229. Sabie ascuțită este, așadar, gura Fiului lui Dumnezeu pentru că „viu și lucrător este Cuvîntul lui Dumnezeu și mai ascuțit decît orice sabie

cu două tăişuri şi pătrunde pînă la despărţitura sufletului şi duhului, dintre încheieturi şi măduvă, şi destoinic este să judece simţirile şi cugetările inimii" (Evrei 4, 12). Iar pentru că a venit nu ca să aducă pace pămîntului — adică celor trupeşti şi sensibile —, ci ca să aducă sabie, şi pentru faptul că a tăiat în două păgubitoarea prietenie dintre suflet şi trup, în aşa fel încît sufletul, dăruindu-se pe sine însuşi celui ce luptă împotriva cărnii, să fie îndrăgit de duhul dumnezeiesc, pentru aceasta, deci, avea El, după vorbirea proorocului, gura — sabie ori ca o sabie ascuţită. Dar văzînd atîţia oameni răniţi de iubirea dumnezeiască precum, de pildă, (mireasa) din Cîntarea Cîntărilor, care a mărturisit că a păţit aşa ceva, căci spune: „Sînt rănită de iubire", şi întrebîndu-ne din ce pricină, nu vom găsi pe nimeni altul în stare să rănească atîtea suflete decît pe Cel care a spus: „M-a făcut pe Mine asemenea unei săgeţi alese"

230 Apoi cine a priceput de ce Iisus S-a făcut pentru discipolii Săi „nu ca unul care stă la masă, ci ca unul care serveşte" (Luca 22, 27), căci Fiul lui Dumnezeu Şi-a luat chip de rob ca să-l izbăvească pe cei înrobiţi păcatului, va înţelege şi pentru ce Tatăl vorbeşte astfel către El: „Tu eşti Sluga Mea" (Isaia 49, 3), iar puţin mai încolo: „Mare lucru este acesta să te numeşti Sluga Mea" (Isaia 49, 6). Căci trebuie să spunem cu îndrăzneală că bunătatea lui Hristos, mai mare, mai dumnezeiască şi cu adevărat după chipul Tatălui, nu se arată atunci cînd „S-a smerit pe Sine, ascultător făcîndu-Se pînă la moarte" şi încă moarte pe cruce, decît dacă „socotind un lucru furat asemănarea Lui cu Dumnezeu" (Filip. 2, 6) n-ar fi vrut să se facă slugă pentru a mîntui lumea. 232 De aceea, dorind El ca noi să aflăm că a primit de la Tatăl un mare dar, anume faptul de a sluji, spune: „Dumnezeu va fi puterea Mea" şi „El mi-a zis: Mare lucru este să te numeşti Sluga Mea". Căci dacă nu S-ar fi făcut Slugă,

n-ar fi ridicat „triburile lui Israel", nici nu i-ar fi întors „pe fiii risipiţi ai lui Israel" şi n-ar mai fi fost „Lumină a neamurilor, ca să ducă mîntuirea pînă la marginea pămîntului" (Isaia 49, 6).

2. *Numele date Fiului în Noul Testament*

a) *De către Ioan Botezătorul.* 233 Deşi Tatăl spune că e un lucru însemnat faptul că El S-a făcut slugă, pare totuşi modest dacă-L vom compara cu un mieluşel blînd sau cu un miel. Căci Mielul lui Dumnezeu a fost adus la junghiere ca un mieluşel blînd ca să ridice „păcatul lumii" (Ioan 1, 29). Cel care împarte logos tuturor S-a făcut asemenea unui miel fără glas „în faţa celui ce vrea să-L tundă" pentru ca, prin moartea Lui, noi să ne curăţim, căci El a fost dat ca leac contra puterilor vrăjmaşe şi contra păcatului tuturor celor care doresc să primească Adevărul de sus. Moartea lui Iisus a făcut să se potolească forţele ce se războiau în sînul neamului omenesc şi cu o putere nemaipomenită a smuls, în fiecare credincios, viaţa din ghearele păcatului. 234 Pe de altă parte fiindcă El ridică păcatul în aşa fel încît lumea întreagă să fie fără de păcat pînă ce toţi duşmanii Lui vor rămîne fără viaţă — ultimul dintre ei fiind chiar moartea —, pentru aceasta, deci, Ioan arătîndu-ni-L spune: „Iată Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii". El nu este cel care va ridica [acest păcat], nici cel care l-a ridicat deja şi nici cel care, după ce l-a ridicat o dată, nu-l mai ridică. 235 Ci El lucrează mai departe, în fiecare lucru din cele cîte sînt în lume, pînă cînd păcatul va fi smuls din lumea întreagă şi Mîntuitorul va încredinţa Tatălui o Împărăţie gata pregătită care, dat fiind că nu mai există în ea păcat, va fi vrednică de cîrmuirea Tatălui, o lume care va primi, în toate ale sale, pe toate ale lui Dumnezeu, atunci cînd se va împlini (Cuvîntul

Evangheliei) „Dumnezeu să fie în toate și în toți" (I Cor. 15, 28)

236 Pe lingă aceasta Iisus mai este numit și „bărbatul care vine după Ioan și Care a fost înaintea lui fiindcă mai înaintea lui era" (Ioan 1, 30) pentru ca noi să aflăm și ca firea omenească a Fiului lui Dumnezeu care s-a amestecat cu firea Lui dumnezeiască, e mai veche decît nașterea Lui din Maria. Această fire omenească zice Ioan ca „n-o cunoștea". 237 Și cum se face ca n-o cunoștea tocmai cel care a saltat de bucurie prunc fiind, în pîntecele Elisabetei, atunci cînd „veni în urechile" nevestei lui Zaharia „glasul salutării" Mariei (Luca 1, 44)? 238 Vezi dacă nu cumva e posibil ca propoziția „nu-L cunoștea" să se refere la cele de dinaintea Întrupării. Căci dacă nu-L cunoștea pe Acela înainte ca El să vină în trup, dar L-a cunoscut atunci cînd încă Se afla în pîntecele mamei Sale, poate ca a aflat despre El și altceva decît ceea ce știa anume că Cel peste care S-a pogorît și a rămas „Sfîntul Duh", „Acela este care botează cu Duh Sfînt și cu foc" (Ioan 1, 33; Mat. 3, 11). 239 Dar chiar dacă Îl cunoștea încă din pîntecele mamei, nu știa totuși tot ce se putea ști despre El și poate ignora chiar și faptul ca „El este Cel care botează cu Duh Sfînt și cu foc", atunci cînd a văzut „Duhul pogorîndu Se și rămînînd peste El". Ioan nu cunoștea deci că Iisus este „bărbat" încă dinainte (Întrupării).

b) *De către Ioan.* XXXIII. 240. Nici unul dintre numele anterioare, totuși, nu ar putea arăta ajutorul dat nouă, pe lîngă Tatăl, de către Iisus ca mijlocitor în favoarea firii oamenilor și ca ispășitor precum ni-L înfățișează iată, numele de Mijlocitor, Ispășire ori Jertfă de ispășire. Iisus este numit Mijlocitor (Paraclet) în Epistola lui Ioan: „Dacă va păcătui cineva, avem Mijlocitor către Tatăl pe Iisus Hristos cel drept. El este ispășirea pentru păcatele noastre (I Ioan 2, 12)... în aceeași

epistolă e numit și Jertfă de ispășire: „El este Jertfa de ispășire pentru păcatele noastre", ca și în *Epistola lui Pavel către Romani*: „Pe care Dumnezeu L-a rînduit Jertfă de ispășire din cauza credinței" (Rom. 3, 25).

c) *De către Pavel.* 241. Dar cum ar fi fost în stare să devină Mijlocitor, Ispășire sau Jertfă de ispășire, fără puterea lui Dumnezeu, cea care nimicește slăbiciunile noastre și se revarsă peste sufletele celor credincioși, cea care e slujită de Iisus Însuși, ca prim slujitor, căci El este un fel de autoputere (*autodynamis*) a lui Dumnezeu, datorită căreia am putea spune: „Toate le pot întru Hristos Iisus, Care îmi dă putere" (Cf. Filip. 4, 13). 242 Din această pricină știm că Simon Magul, care se autoproclama „puterea lui Dumnezeu, numită cea mare" (Fapte 8, 10) a ajuns cu arginții săi cu tot la distrugere și pierzare. Cei care mărturisim că Hristos este cu adevărat „puterea lui Dumnezeu" credem că toate cele de oricînd și de oriunde, în măsura în care sînt „putere", se împărtășesc din Hristos — Puterea.

XXIV. 243. Nu trebuie să trecem sub tăcere nici faptul că, fiind pe drept cuvînt „Înțelepciune a lui Dumnezeu" (I Cor. 1, 24) El este numit Înțelepciune. Căci Înțelepciunea nu se întemeiază pe niște simple închipuiri ale lui Dumnezeu, Părintele universului, închipuiri analoge cu cele din mintea omenească. 244. Dacă cineva e în stare să conceapă în minte o existență necorporală (*asómaton hypostasin*) a unor nenumărate și diverse idei care conțin planurile întregului univers, o substanță (existență) vie și parcă însuflețită, acela va cunoaște Înțelepciunea lui Dumnezeu care se află mai presus de toată creația și care vorbește atît de minunat despre Sine: „Domnul m-a creat pe Mine ca început al căilor Sale, în vederea lucrărilor Sale" (Prov. 8, 22). Prin ea, toată făptura a putut exista ca făptură întrucît se împărtășește din acea Înțelepciune divină după care a fost creată.

Căci pe toate, zice proorocul David, le-a făcut Dumnezeu în Înțelepciune. 245 Multe dintre cele care au fost create prin împărtășirea Înțelepciunii, nu sînt totuși în stare să o dobîndească, cu toate că au fost create prin ea. Doar extrem de puțini cuprind cu mintea nu numai Înțelepciunea despre propriile lor făpturi, ci și despre multe altele, deoarece Hristos este întreaga Înțelepciune. 246 Fiecare înțelept, cu cît înaintează mai mult în înțelepciune, cu atît se împărtășește mai mult din Hristos, Care este Înțelepciune. La fel și cei care au putere, cu cît le-a fost sortită o putere mai mare, cu atît mai mult s-au împărtășit din Hristos, care este și Putere.

247 În chip asemănător trebuie să gîndim și despre sfințire și despre răscumpărare. Căci Iisus S-a făcut pentru noi și sfințire, din care se sfințesc sfinții, și răscumpărare. Fiecare dintre noi prin sfințirea Lui se sfințește pe sine și după Răscumpărarea Lui se răscumpără pe sine. 248 Vezi dacă oare în van adaugă Apostolul Pavel „pentru noi", atunci cînd spune „Care pentru *noi* S-a făcut Înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare" (*1 Cor.* 1, 30). Și dacă nu cumva în alte locuri în care se referă la Hristos — Înțelepciune și Putere nu spune că Hristos este în mod absolut (iar nu *pentru noi*) „Puterea lui Dumnezeu și Înțelepciunea lui Dumnezeu", deși se subînțelege că El nu este Înțelepciune și Putere a lui Dumnezeu decît *pentru noi*. Dar dacă Hristosul — Înțelepciune și Putere se spune că este fie „pentru noi", fie „în Sine" (în absolut), în ce privește Hristosul-Sfințenie și Răscumpărare nu ni se dă aceeași explicație. 249 „Pentru că cel ce sfințește și cei ce se sfințesc, dintr-Unul sînt toți" (*Evrei* 2, 11), vezi dacă Tatăl Însuși nu este cumva „Sfințirea" sfințirii noastre tot așa cum, dacă Hristos este capul nostru, Tatăl este capul lui Hristos (Cf. *1 Cor.* 11, 3). 250 Pe de altă parte, Hristos este și răscumpărarea noastră, a celor care au avut nevoie de răscumpărare pentru că au devenit robi păcatului. Pentru Acela însă Care a suferit toate încercările noastre omenești „în afară de păcat" (*Evrei*, 4—5) și Care n-a fost niciodată învins și înrobit de către vrăjmași, pentru Acela, așadar, n-am să caut vreo răscumpărare.

251 Odată stabilită distincția dintre ceea ce este „pentru noi" și ceea ce este „în Sine" (în chip absolut) — „pentru noi" iar nu „în Sine" fiind Sfințirea și Răscumpărarea și tot „pentru noi" dar și „în Sine", Înțelepciunea și Puterea — nu trebuie să lăsăm necercetat cuvîntul Scripturii în legătură cu „dreptatea". Faptul că Hristos S-a făcut dreptate „pentru noi" reiese limpede din versetul: „Care pentru noi S-a făcut Înțelepciune de la Dumnezeu și sfințire și răscumpărare". Dar dacă nu găsim că El este dreptate „în Sine" (în absolut), cum am văzut că sînt Înțelepciunea și Puterea, trebuie să verificăm dacă nu cumva Tatăl este dreptate pentru Însuși Hristos, așa cum am văzut că era și sfințire. Căci nu se află nedreptate la Dumnezeu, care este drept și sfînt și cu dreptate sînt judecățile Lui. Și fiind drept, Se îngrijește de toate în chip drept.

XXV. 253 Pentru că ereticii[38] nu clarifică ce anume i-a determinat să afirme că „drept" și „bun" sînt două lucruri distincte, ei considerînd că „drept" este Creatorul (Demiurgul), iar „bun" — Tatăl lui Hristos, eu unul cred că, printr-o cercetare amănunțită, se poate aduce o probă doveditoare în privința Tatălui și a Fiului. Căci, pe de o parte, Fiul este „dreptate" pentru că a primit puterea să creeze lumea, întrucît este Fiu al Omului și judecă lumea întru dreptate (Cf. *Fapt. Ap.* 17, 31); pe de altă parte Tatăl (este „bun") pentru că îi va acoperi de binefaceri pe cei care au fost educați întru dreptatea Fiului, după venirea Împărăției lui Hristos și pentru că, prin lucrările Sale își va dovedi numele de „Cel Bun" atunci cînd Dumnezeu „va fi toate și în toți" (*1 Cor.* 15, 28).

254 Şi poate că, prin dreptatea Sa, Mîntuitorul le pregăteşte pe toate, prin împrejurări prielnice, prin Cuvînt, prin rînduială şi îndreptare şi, ca să zicem aşa, prin leacurile Sale tămăduitoare şi duhovniceşti, pentru ca, la sfîrşit, toate să primească bunătatea Tatălui. Cu gîndul la această bunătate spune El către cel care-L numeşte „Învăţătorule bun" următoarele: „De ce-Mi zici bun? Nimeni nu este bun decît unul Dumnezeu" *(Marcu 10, 18)*. 255 Acelaşi lucru l-am arătat şi noi în mai multe locuri, anume, că există cineva mai mare decît Demiurgul, iar dacă înţelegem prin Demiurg pe Hristos, atunci mai mare decît El este Tatăl [24].

Fiind, dar, Mijlocitor, Ispăşire, Jertfă de ispăşire, pentru că a suferit de toate slăbiciunile noastre şi pentru că a fost ispitit „după toate" cele omeneşti, la fel ca noi, dar „pînă la păcat", după toate acestea, Iisus mai este şi „Mare Arhiereu", care S-a oferit pe Sine Însuşi jertfă o singură dată nu numai pentru oameni, ci pentru orice fiinţă cugetătoare (raţională). „Căci El a gustat moartea tuturor în afară de a lui Dumnezeu" *(Evrei 2, 9)*. 256 Iar dacă „a gustat moartea tuturor în afară de a lui Dumnezeu", atunci înseamnă că a murit nu numai pentru oameni, ci şi pentru celelalte fiinţe raţionale. Dacă „prin harul lui Dumnezeu a gustat moartea pentru toţi", El a murit pentru toţi în afară de Dumnezeu. Căci „prin harul lui Dumnezeu a gustat El moartea pentru toţi". 257 Ar fi absurd să spunem că a gustat moartea doar pentru păcatele omeneşti, iar nu şi pentru ale altora în afară de om, ca de pildă pentru stele, căci nici stelele nu sînt de tot curate în faţa lui Dumnezeu, cum am citit în Iov: „Stelele nu sînt de tot curate faţă de El" *(Iov 25, 5)* — dacă nu cumva acest lucru e o simplă hiperbolă. 258 Pentru aceasta este „Mare Arhiereu", pentru că le restaurează pe toate în Împărăţia Tatălui, avînd grijă să remedieze lipsurile fiecărei făpturi în parte, pentru ca fiecare să primească slava Tatălui.

3. *Numele date de către Proroci*

259 Acest Arhiereu, după alt înţeles decît cele de mai sus, este numit Iuda pentru că iudeii cei într-ascuns să nu-şi spună iudei de la Iuda, fiul lui Iacov, ci de la Iisus, căci ei sînt fraţii Lui şi pe El Îl laudă pentru că au dobîndit libertatea cu care vor fi izbăviţi de către El după ce vor fi salvaţi din ghearele vrăjmaşilor. Fiindcă El pune mîinile în ceafa vrăjmaşilor şi-i supune. 260 De asemenea, pentru că a înfrînt puterea vrăjmaşilor şi pentru că este singurul care L cunoaşte pe Tatăl, cînd S-a făcut om, este şi Iacov şi Israel. Prin urmare, aşa cum noi devenim lumină pentru că El este Lumină a lumii, tot astfel devenim şi Iacov şi Israel, întrucît El este numit Iacov şi Israel.

XXXVI. Şi tot El moşteneşte regatul de la un Rege pe care fiii lui Israel şi l-au pus singuri, neţinînd cont de Dumnezeu, nesfătuindu-se cu Dumnezeu şi, ducînd bătălia Domnului, pregăteşte pace pentru Fiul Acestuia, poporul. Poate că de aceea este proclamat şi „David", iar mai apoi „Mlădiţă/Nuia" [28] pentru cei care au nevoie de o îndrumare mai dureroasă şi mai aspră şi care nu s-au dăruit pe ei înşişi, de la sine, iubirii şi blîndeţii Tatălui. 262 Dacă este numit „Mlădiţă", atunci El va creşte, căci nu rămîne în Sine, ci pare să Se schimbe în raport cu starea iniţială. 263 Iar după ce creşte şi devine Mlădiţă, nu rămîne totuşi Mlădiţă, ci se face floare aleasă, iar Floarea se arată a fi împlinirea faptului de a fi Mlădiţă/Nuia pentru cei care au avut de suferit, prin aceea că I-i S-a făcut Nuiaua supravegherii. Căci [illegible] Dumnezeu va supraveghea cu Nuiaua, adică în Hristos, „nelegiuirile celor pe care îi va pedepsi", dar nu va alunga mila de la

aceştia (*Ps.* 88, 33—34), căci Tatăl Se milostiveşte de ei, atunci cînd şi Fiul vrea să Se milostivească.

Mai putem, însă, înţelege [semnificaţia acestui nume] şi astfel, anume că Iisus nu se face Mlădiţă/Nuia şi Floare pentru aceiaşi oameni, ci că, pe de o parte, se face Nuia pentru cei care au nevoie de îndreptare, iar, pe de altă parte, se face Floare, pentru cei mîntuiţi. Dar cred că prima interpretare e mai sigură. 264. Pe lîngă acestea, trebuie să mai adăugăm o observaţie: dacă pentru cineva El se face Mlădiţă, la sfîrşit va fi cu siguranţă Floare, dar dacă pentru altul se face Floare, pentru acela nu va fi tot atît de sigur şi Mlădiţă. Numai dacă n-am mai putea găsi şi următoarea explicaţie: deoarece există flori mai desăvîrşite ca altele şi deoarece „a înflori" se spune despre plantele fructifere care n-au dat încă rod, cei desăvîrşiţi vor primi rodul ieşit din Floarea lui Hristos, în vreme ce toţi cei care au îndurat Nuiaua Sa, împreună cu Mlădiţa, nu se vor preschimba în Fructul lui Hristos, ci numai în Floarea de dinaintea rodirii. 265. Ultima denumire înaintea aceleia de Logos, a lui Hristos, era „Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, care a ajuns să fie în capul unghiului" (*Mat.* 21, 42). Deoarece unele pietre vii (*I Petru* 2, 5) sînt zidite pe temelia altor pietre: „ale apostolilor şi proorocilor, piatra din capul unghiului fiind Însuşi Hristos" (*Efes.* 2, 20) Domnul nostru; şi deoarece El este o parte din edificiul acesta „de pietre vii" din „ţara celor vii", din această pricină, aşadar, este numit şi Piatră.

4. Logos

a) *Cuvîntul ne face raţionali*

266. Am spus toate acestea pentru că vreau să combatem netemeinicia şi lipsa de argumente a celor mulţi care, din atît de multe nume ale lui Hristos, se opresc

doar la acela de Logos, fără să cerceteze cu atenţie de ce oare stă scris că Fiul lui Dumnezeu este Logos dumnezeiesc, Care se află în principiu lîngă Tatăl şi prin Care toate s-au făcut.

XXXVII. 267. După cum, deci, în virtutea funcţiei Lui de a lumina lumea a cărei Lumină este, primeşte numele de „lumină a lumii" şi, în virtutea faptului că Îi determină pe cei ce se apropie în mod sincer de El să se lepede de moarte şi, înviind, să primească o viaţă nouă, este numit Înviere, şi după cum, în virtutea altor lucrări primeşte şi numele de Păstor, Învăţător, Rege, Săgeată aleasă şi slugă sau Mijlocitor, Ispăşire ori Jertfă de Ispăşire, tot aşa este numit şi Logos întrucît smulge din noi tot ce-i iraţional (*pan alogon*) şi întăreşte, după Adevăr, pe toţi cei ce posedă raţiune şi care le fac pe toate întru slava lui Dumnezeu, chiar şi cînd beau sau mănîncă, împlinind întru slava Domnului, prin Logos, toate activităţile vieţii lor, de la cele mai neînsemnate pînă la cele mai importante.

268. Căci dacă numai împărtăşindu-ne din El (Cf. *Evrei* 3, 14) putem învia şi ne putem lumina sîntem păstoriţi ori călăuziţi împărăteşte, e limpede că tot printr-un har dumnezeiesc devenim şi fiinţe raţionale (*logikoi*) pentru că El, fiind Logos şi Înviere, smulge tot ceea ce este iraţional şi pieritor în noi. 269. Acuma vezi dacă din El ca Logos se împărtăşesc absolut toţi oamenii! Căci pentru asta ne învaţă Apostolul că El nu trebuie căutat de către cei hotărîţi să-L găsească în afara celor care caută atunci cînd spune: „Să nu zici în inima ta: «Cine se va sui la cer?» căci asta înseamnă «să-L coborî pe Hristos!» sau «Cine se va coborî întru adînc?» adică să-L ridici pe Hristos din morţi. Căci ce zice Scriptura? Aproape este de tine Cuvîntul (Logosul), în gura ta şi în inima ta" (*Rom.* 10, 6—8). Aşadar, Hristos şi Cuvîntul (Logosul) căutat sînt unul şi acelaşi.

270. Dar și cînd spune Însuși Domnul: „De n-aș fi venit și nu le-aș fi vorbit, păcat nu ar avea; dar acum nu au cuvînt de dezvinovățire pentru păcatul lor" — nu trebuie să înțelegem altceva decît că Logosul spune că nu există păcat pentru cei în care El încă nu S-a împlinit, dar că sînt robi păcatului cei care, deși s-au împărtășit din El, făptuiesc împotriva intențiilor împlinirii Sale în noi. Aceasta este singura interpretare adevărată a cuvintelor „De n-aș fi venit și nu le-aș fi vorbit, păcat nu ar avea".

271. Cercetează, acum, acest text, așa cum socotesc cei mulți, raportîndu-l la Iisus cel vizibil! Cum poate fi atunci adevărat că cei pentru care El nu a venit sînt fără de păcat? Așadar, toți cei [trăitori] înaintea Venirii Mîntuitorului vor fi lipsiți de orice păcat, deoarece Iisus nu S-a arătat după trup. 272. Dar nici cei care nu vor primi niciodată Vestea cea bună nu vor avea păcat și e limpede că, neavînd păcat, nu vor fi supuși judecății.

272. Logosul dintre (sau din) oameni, din care am spus că se împărtășește neamul nostru, e numit în două feluri: fie după împlinirea intențiilor/planurilor *(ennoiai)* [puse în noi], cum ce se întîmplă cu fiecare om care a trecut de vîrsta copilăriei și care a încetat să mai creadă în fantasmagorii, fie după dezvoltarea maximă *(akróteta)* pe care o vom găsi doar la cei desăvîrșiți.

274. După primul sens al Logosului trebuie să înțelegem cuvintele „De n-aș fi venit și nu le-aș fi vorbit păcat nu ar avea, dar acum nu au cuvînt de dezvinovățire pentru păcatul lor". Iar după cel de-al doilea următoarele: „Toți cîți au venit mai înainte de Mine sînt furi și tîlhari, dar oile nu i-au ascultat" *(Ioan 10, 8)*. 275. Înainte de desăvîrșirea *logos*-ului (rațiunii), așadar, toate sînt blamabile în om, toate sînt pline de lipsuri și nesprăvite și, pentru că impulsurile iraționale din noi nu se supun deloc, au fost numite „oi", în sens figurat. Și poate tot

conform primului sens, „Cuvîntul s-a făcut trup", iar după cel de-al doilea, „Cuvîntul/Logosul era Dumnezeu".

276. Împreună cu aceasta, trebuie să mai cercetăm dacă există, în cadrul condiției umane, o zonă de mijloc între „Cuvîntul s-a făcut trup" și „Logosul era Dumnezeu", ca și cum, după ce S-a făcut trup, Cuvîntul S-ar fi întors la starea lui primordială (elementară), „micșorîndu-Se" puțin cîte puțin, pînă cînd a devenit cum era la început, Dumnezeu-Cuvînt, lîngă Tatăl. Slava acestui Cuvînt a contemplat-o Ioan, Cuvînt cu adevărat Unul născut din Tatăl.

b) *Cuvîntul Îl arată pe Tatăl.*

XXXVIII. 277. Se poate și ca Fiul să fie numit Cuvînt, pentru că transmite tainele ascunse în Tatăl care este într-un fel inteligența *(nous)* al cărei cuvînt *(logos)* este Fiul. Căci așa cum în cazul nostru, un cuvînt [illegible] este un transmițător *(ángelos)* al ideilor din minte, tot astfel Cuvîntul lui Dumnezeu, care L-a cunoscut pe Tatăl (fiindcă nici o făptură nu se poate apropia de Tatăl fără un îndrumător) ni L dezvăluie/revelează pe Tatăl pe Care L-a cunoscut. 278. „Nimeni nu-L cunoaște pe Tatăl decît numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-L descopere" *(Mat 11, 27)*. Fiul, întrucît este Cuvînt, se întîmplă să fie și „Înger de mare sfat", iar „stăpînirea a fost pusă pe umărul Lui" *(Isaia 9, 5)*. Căci a devenit Rege fiindcă a suferit pe cruce (Cf. *Filip 2, 8*). În Apocalipsă se spune că un Cuvînt demn de încredere și adevărat stă pe un cal alb ca să ne arate, cum socotesc ei, vocea clară pe care Cuvîntul adevărului venind asupra noastră o face să răsune. 279. Nu e acum momentul potrivit să arătăm că denumirea de „cal" se referă la voce în mai multe locuri din Scriptură în care sînt expuse lucruri de mare folos pentru cine ascultă cu atenție învățăturile dumnezeiești. Trebuie să amintim, însă, doar două dintre ele: „Mincinos este calul spre scăpare" *(Ps 32, 17)* și „Unii se laudă cu

căruțele lor, alții cu caii lor, iar noi ne lăudăm cu numele Domnului Dumnezeului nostru" (Ps 19, 8).

c) *Interpretarea versetului „Cuvînt bun a slobozit inima mea"* (Ps 44, 1)

280 Nu trebuie să lăsăm neverificat nici ce stă scris în *Psalmul* 44, anume „Cuvîntul bun a slobozit inima mea, grăi-voi cîntarea mea Împăratului" — deși majoritatea (cei mulți) citează acest pasaj ca și cum l-ar fi înțeles. Să fie oare Tatăl cel care rostește aceste cuvinte? 281 Ce fel, dar, este inima Lui, pentru ca „bunul cuvînt" care a stat lîngă El să se arate prin această inimă? Căci dacă „Logosul" nu are nevoie de vreo explicație, cum presupun aceia, e clar că nici „inima" nu are nevoie. Dar este culmea absurdității să consideri că „inima" este, aici, un organ al lui Dumnezeu, asemănătoare cu cea din trupul nostru. 282 Ci trebuie să le amintim acelora că, după cum atunci cînd vorbim despre o mînă, un braț sau un deget al lui Dumnezeu, noi nu legăm înțelesul acestor cuvinte de sensul lor literal, ci căutăm cum anume trebuie ele înțelese în chip sănătos și vrednic de Dumnezeu, tot așa e necesar să înțelegem prin „inima" lui Dumnezeu o putere noetică superioară a ființelor raționale, iar prin Logos/Cuvînt — mesagerul celor cîte se află în această „inimă"[36].

283 Cine însă transmite voia Tatălui acelor ființe vrednice și cine a rămas lîngă ele, dacă nu Însuși Mîntuitorul?!

Poate că nu întîmplător apare verbul „a slobozit" (*exereuxato*). Căci se puteau alege nenumărate alte verbe în locul lui, ca de pildă „Cuvîntul bun a pronunțat (*proelaben*) inima Mea" sau „Cuvînt bun a grăit (*elalēsen*) inima Mea". Dar după cum slobozirea este ca o ieșire la vedere a unui suflu ascuns — precum al unui om care respiră — tot astfel Tatăl, reținînd în Sîna modelele adevărului, le slobozește în afară și creează imaginea lor în

Cuvîntul care este numit, din această cauză, „Icoana Dumnezeului Cel nevăzut" (Col 1, 15).

Am spus acestea pentru ca, urmînd interpretarea celor mulți, să primim ca din partea Tatălui cuvintele: „Cuvînt bun a slobozit inima Mea".

XXXIX Totuși nu trebuie să ne supunem părerii acestora și să recunoaștem că Dumnezeu este Cel care a rostit aceste cuvinte. Căci de ce nu va fi vorbit însuși proorocul, care s-a umplut de Duh și, neputînd să-l țină în sine, a transmis, ca pe un cuvînt frumos, drept proorocire despre Hristos, acestea: „Cuvînt bun slobozit-a inima Mea; spun eu lucrările mele sînt pentru Împărat. Inima mea este trestie de scriitor ce scrie iscusit. Împodobit ești cu frumusețea mai mult decît fiii oamenilor". Și, apoi, către Hristos Însuși: „Revărsatu-s-a har pe buzele tale" (Ps 44, 2–3). 285 Cum oare, dacă ar fi spus Tatăl aceste cuvinte, ar mai fi adăugat, după „Revărsatu-s-a har pe buzele tale", următoarele: „Pentru aceasta, Te-a binecuvîntat pe Tine Dumnezeu în veac". Și puțin mai încolo: „Pentru aceasta Te-a uns pe Tine Dumnezeul Tău cu untdelemnul bucuriei mai mult decît pe partașii tăi!?"

286 Cine însă susține morțiș că vorbele din Psalm sînt rostite de către Tatăl, m-ar cita în replică: „Ascultă, fiică și vezi și pleacă urechea ta și uită poporul tău și casa părintelui tău" (Ps 44, 12). Căci doar nu proorocul va fi spus către biserică: „Ascultă fiică!" 287 Dar nu ne este greu să arătăm, plecînd de la alți psalmi, că adesea intervin schimbări ale personajelor, așa încît și aici, cînd se spune: „Ascultă fiică!", e posibil că vorbește Tatăl.

288 Pentru cercetarea noastră despre Logos mai trebuie citat și textul: „Cu Cuvîntul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată oastea lor" (Ps 32, 6). Unii socotesc că acestea se referă la Mîntuitor și la Duhul Sfînt și că pot lămuri faptul că cerurile s-au întărit cu

Cuvîntul lui Dumnezeu în felul următor: dacă am spune că o casă se zidește printr-un plan *(logos)* arhitectonic și o corabie se construiește printr-un plan *(logos)* naval, tot așa am putea spune că și cerurile s-au întărit cu un *logos* dumnezeiesc, deoarece ele au un corp mai dumnezeiesc care se numește, din această pricină, „tărie" și care, nefiind schimbător și stricăcios ca al celorlalte făpturi inferioare, datorită caracterului său aparte, a fost locuit cu osebire de cuvîntul cel dumnezeiesc.

Concluzii

289. Așadar, pentru că subiectul nostru era să vedem în mod limpede ce înseamnă „În principiu se afla Logosul", și pentru că s-a căzut de acord, împreună cu dovezile luate din Proverbe, că Înțelepciunea a fost numită „principiu" *(arché)* și că a fost gîndită naintea Logosului care o vestește, trebuie, deci, să înțelegem că *logos*-ul se află mereu *în principiu*, adică în Înțelepciune, și că, deși se află în Înțelepciunea numită Principiu, nu este împiedicat să stea și lîngă Tatăl, căci și El este Dumnezeu. Dar totodată că nu stă numai „lîngă Dumnezeu", ci, stînd lîngă Dumnezeu, se află în același timp și „în principiu", adică în Înțelepciune. 290. Dar Ioan adaugă: „Acesta era întru început la Dumnezeu", cînd putea spune doar: „Acesta era la Dumnezeu". După cum, așadar, se afla „în principiu", tot așa se afla și „la Dumnezeu", dar și „în principiu", iar „toate s-au făcut prin El", pentru că „El se afla în principiu". Și cum spune David, „Dumnezeu le-a făcut pe toate în Înțelepciune".

291. Și iarăși, pentru a admite că Logosul are o identitate proprie, adică poate să trăiască prin Sine Însuși, trebuie să vorbim și despre puteri, nu numai despre Putere. În multe locuri apare: „Acestea grăiește Dumnezeul puterilor", căci unele ființe raționale și divine sînt

numite puteri, între care cea mai înaltă și mai mareață este Hristos, devenit nu doar Înțelepciune a lui Dumnezeu, ci și Putere (Cf. 1 Cor. 1, 24). 292. Așadar după cum multe sînt puterile lui Dumnezeu, fiecare avîndu-și propria individualitate și între care Mîntuitorul deține un loc aparte, tot așa Hristos va fi înțeles și ca Logos (prin toate cîte le-am cercetat mai sus) — deși Logosul nostru nu are o individualitate separată de noi — un Logos care își are existența în principiu, adică în Înțelepciune.

Deocamdată atît despre „În principiu sălășluia Cuvîntul".

NOTE și EXPLICAȚII

1 Distincția între viața practică și cea contemplativă e un principiu-cheie al teologiei morale origeniene. În „Comentariu" se fac ample referiri la el în Cartea a II-a, paragraful 219 și în Cartea a V-a, paragraful 103. O distincție analogă întîlnim și în paragraful 268 al Cărții I, între *ethika mathémata* și *mystikà theorémata*.

2 *Apokatástasis* — restabilirea tuturor lucrurilor în stările lumii. Toate ființele raționale vor fi mîntuite, indiferent de gravitatea păcatelor. Teorie pentru care încă din sec. al IV-lea Origen a fost condamnat de părinții Bisericii.

3 În grecește — *plasma*, modelare a unei figurine din lut sau ceară. Termen folosit de Origen nu întîmplător pentru a desemna „căderea în trup" a ființelor raționale după comiterea păcatului originar — întoarcerea de la fața lui Dumnezeu-Tatăl.

4 „Trupul" ține de sfera sensibilului, opusă sferei „Ideilor" inteligibilului; deci întruparea ființelor raționale duce la multiplicitate și diversitate. „Trupul" origenian nu se confundă totuși cu „materia" gnostică, sălaș al răului lumii. Lumea sensibilă, somatică, după Origen, este analoga lumii noetice, necorporale, invizibile. Vezi și nota 24.

5 Stelele sînt animate. Această credință se întîlnește atît în mediul filosofiei păgîne — Platon, *Legile* 898 e sq. sau Cicero, *De natura deorum* II, XXI, 54 — cît și în mediul iudaic, de pildă la Filon în *De opificio mundi*, 73. În *Contra lui Celsus* (V, 11) Origen afirmă că stelele se roagă Tatălui prin intermediul Fiului.

6 Text corupt.

7 *Păstorul lui Herma*, Viziunea I, 1, 16. Clement, [illegible] Platon și Pitagora, chiar și Aristotel pun materia printre prin[illegible]

cipii și nu admit un principiu unic. Origen vorbește pe larg despre materie în *De Principiis* II 1, 4. În fapt, una din „pietrele de scandal" ale doctrinei creștine este așa-numita creație *ex nihilo*. Filosofia greacă susținea, de la Hesiod și până la gînditorii contemporani lui Origen, ideea unei „creații artizanale". Pentru mentalitatea greacă de fapt creația înseamnă „punere în ordine" a haosului primordial. Creația nu pleacă de la nimic, ca în creștinism, ci de la o materie preexistentă, care e organizată și cosmetizată de către un Demiurg înzestrat cu toate calitățile unui technites. Jean Daniélou afirmă, totuși, că Origen vede materia ca preexistenta creației, deci materna dumnezeirii.

[8] *Kata tòn eidos* — după modelul său originar. E vorba deci de Ideea platonică, numită de Filon *to archétypon*.

[9] *eikōn* — Imagine. Cum reiese din text, Imaginea are un grad de realitate inferior Ideii (Arhetipului).

[10] Gîndirea lui Origen pulsează între taina Cuvîntului Dumnezeu și taina Cuvîntului întrupat. Agapa și învățătura pe de o parte vine de la Iisus ca Înțelepciune ca transcendență inaccesibilă în afara Revelației, întrucît Iisus prin firea Sa dumnezeiască e de necunoscut. Urmează deci pe de altă parte că „pentru noi" (*pros hymas*) Dumnezeu a luat Trup. „Cuvîntul S-a întrupat" tocmai pentru a ne da posibilitatea să-L cunoaștem după puterile firii noastre. Temeiul învățăturii este dublu, cum dublă e și firea Mîntuitorului. Origen distinge tot timpul între trupul istoric pămîntesc sensibil al lui Iisus și trupul Său spiritual, în slavă cerească după cum deosebește în plan hermeneutic litera trupul Evangheliei (învățătura „după noi") de spiritul ei adică partea ei inaccesibilă profanilor dumnezeiască „după fire".

[11] Cum arată Cécile Blanc, în textul lui Origen descoperim tabloul integral al teoriei cauzelor lui Aristotel. *Causa efficiens* — *tò hyph hou* (I 110—111) *causa materialis* — *tò ex hou* (I 103) *causa formalis* — *tò kath ho* (I 104—105) și causa *finalis* (*telos*) din pasajul de față. Terminologia a fost ulterior preluată de Sf. Vasile cel Mare în *Omiliile la Hexameron* și prin intermediul capadocianului, a ajuns să fie utilizată de Ambrosius în *Hexameronul* sau. Pentru termenii filosofici din opera lui Origen a se vedea R. Cadiou, *Les Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène*, apărut în *Revue des Études Grecques*, Paris, 1932.

[12] *hō* — care poate fi interpretat, al-i fie ca un dativ, fie ca un dativ instrumental. Am redat ambele posibilități în traducere.

[13] În literatură cu „aroma" sofianic remarcăm o „stranie" coincidență între interpretarea primului verset din Evanghelia după Ioan a lui Origen și următorul fragment din *Înțelepciunea lui Dumnezeu* a părintelui Bulgakov: *La révélation sur la création fait ressortir que celle-ci eut un „commencement". „Au commencement Dieu créa le ciel et la terre"* (Gen. 1, 1). *„Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies"* (Pr. VIII, 22). *On y adjoint naturellement* In 1, 1: *„Au commencement était*

le Verbe". Il est d'usage d'interpréter ce „commencement" au titre d'une succession temporelle et de n'y voir qu'une indication quant à l'ordre de la suite des événements. Ceci est surtout bizarre pour ce qui est de In 1, 1. *Or (...) ce „commencement" connote bien plutôt un principe divin de vie, la Sagesse essentielle de Dieu* (sublinierea noastră) — în *La Sagesse de Dieu, l'Âge d'homme*, Lausanne, 1983, pg. 44—45.

[14] O idee asemănătoare întîlnim la Clement în *Stromate*, VI, 7, 58, 1: Fiul Intîiului născut pe care Dumnezeu l-a întîlnit drept principiu al tuturor lucrurilor este numit Înțelepciune.

[15] Logosul este „polimorf", risipindu-se în toate ființele cugetătoare (*hoi logikoi*) după capacitatea de „receptare" a fiecăreia. Logosul este Mijlocitorul între Unitatea simplă și absolută a Tatălui și multiplicitatea diversă, polimorfă, dinamică a ființelor raționale. Regăsim aici amprenta lăsată de platonismul mediu asupra gîndirii lui Origen. A se vedea, pentru amănunte, studiul părintelui Daniélou citat în bibliografie precum și textul nostru introductiv.

[16] Cei mulți" sau „cei simpli" dintre creștini se mulțumesc adesea cu o interpretare superficială, literală a Sfintei Scripturi. Aici li se reproșează faptul că, interpretînd alegoric toate numele atribuite lui Iisus, trec cu ușurință peste cel mai important, numele cel de *Logos*, pe care îl iau ca atare fără a-i căuta semnificația acestuia fără deci a-i reproșa *dynamis*-ul, puterea semnificatoare conținută în materia fonică (*phonē*).

[17] Text corupt.

[18] *anastheseiai* înseamnă „va fi ridicat" și „va fi înviat". Ultimul sens îl vizează, evident, pe Iisus.

[19] Am tradus prin „a slobozi" verbul *exereugein* care are aceeași rădăcină cu latinescul *erugo* (a rîgîi, a scoate în afară a da afară din rărunchi).

[20] Origen se referă la gnosticii valentinieni.

[21] Soarele și stelele „luminează" (*phōtizousi*) în vreme ce Iisus „iluminează" (*ellampei*).

[22] În urma acestei iluminări hristice, inteligența (*nous*) ființelor cugetătoare (*logikoi*) poate vedea cele ce-i sînt proprii (*ta idia horata*) adică modelele lor originale care se află în Înțelepciunea lui Dumnezeu.

[23] Despre iluminarea „selectivă" în grade diferite iar nu uniformă (lucru care se anula libertatea ființelor cugetătoare), scrie Origen și în Omiliile la Cartea Facerii: „Toți cei ce văd nu sînt egal luminați de Hristos, ci fiecare în măsura în care este capabil să primească lumina" (Hom. Fac. 1, 8).

[24] Încă o dihotomie fundamentală — *sensibil/nesensibil*, corporal/necorporal. Corporalitatea făpturilor lumii e strîns legată de ideea multiplicității și diversității. Părintele Daniélou precizează: *Pour Origène, le corps ne fait partie de la nature d'aucun être, puisqu'il n'y a pas de nature (...) Originellement, tous les esprits sont entièrement incorporels. Par la chute tous revêtent*

din corpi. Dar, spre deosebire de teoriile gnostice, trupul (asimilat de către aceștia materiei născute din jalea, angoasa și tristețea Sophiei căzute) nu este rău. Căci răul este înțeles de Origen în același fel în care a fost înțeles mai tîrziu de Augustin — ca o privatio voluntatis. Dacă răul ține de voința ființelor cugetătoare, corporalitatea, cum am spus, e legată de marea diversitate a lumii. Dihotomia corporal-necorporal a fost preluată de Origen din tradiția gîndirii platonice. O întîlnim, de altfel, și în tratatul *Despre Bine* al lui Numenius, în fragmentul 7, de pildă, unde ființei i se atribuie caracter necorporal și inteligibil.

[25] Se pare că și în acest pasaj Origen îi vizează pe valentinieni, care împărțeau rasa umană în trei categorii — pneumatici, psihici și hilici. Numai primele două categorii puteau ajunge la mîntuire, după un efort mai mic sau mai mare.

[26] Transpare celebra teorie iustiniană a „logosului spermatic", preluată apoi bine și de alte doctrine. Așa s-a născut ideea antropologică creștină ca hristologie deficientă: în fiecare creștin așteaptă un Iisus neîmplinit, neactualizat.

[27] aparhe — termen des folosit de Origen mai ales în Prefața „Comentariului..." său. Iisus este numit pîrgă în raport cu Adam. Căci se spune în cap. II paragraful 13: „Trebuie să știm că pîrga și primele roade nu sînt unul și același lucru, pîrga se adună după ce s-a recoltat, iar primele roade se dau înainte".

[28] Între cei „conduși împărătește" (basileuomenoi) unii au ajuns la cunoașterea lumii inteligibile prin contemplație cu ajutorul harului, iar alții pe cale rațională plecînd de la cunoașterea lumii sensibile care, am văzut, e analogă celei inteligibile.

[29] Vinul, mai ales în exegeza Psalmilor și a Cîntării Cîntărilor, e un simbol al înțelepciunii divine. Filon vorbește primul de o *Sobria ebrietas*. Ioan Hrisostomul distinge între „beția urîtă" și „beția frumoasă" (spirituală, duhovnicească). În legătură cu „beția mistică" a se vedea Cabrol, Leclerq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1924—1953, Paris, articolul *Ivresse ivrognerie* și M. Viller, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, 1937, articolul *Ivresse spirituelle*.

După cum pîinea este alimentul zilnic al tuturor oamenilor, în timp ce vinul e băutura aleasă, sărbătorească, tot așa „învățăturile morale" sînt pîinea zilnică a tuturor creștinilor, în timp ce „virtuțile mistice", dobîndite în stare de entuziasm, sînt daruri alese pentru o categorie restrînsă de rîvnitori întru cunoașterea dumnezeiască. Comentînd acest pasaj din Origen, H.-Ch. Puech arată că, după Filon, ek-staza provocată de această bețíe nerațională poate însemna fie „o buimăceală violentă în fața unor evenimente neașteptate", fie posedarea spiritului de către puterea divină și expulzarea eu-ului său (capacitatea proprie de gîndire)". În privința lui Origen, ek-staza trebuie interpretată în primul sens, anume acela de „buimăceală violentă". „Beția

sacră" e un amestec de stări paradoxale, Beginn, un amestec ineffabil de stupoare și fascinație. Căci mistica luminoasă origeniană, caracterizată mai ales de cunoașterea lui Dumnezeu, presupune o trecere de la nivelul lumii sensibile spre cel al lumii inteligibile care nu implică o „deposedare de sine". Culmea ultimei acestui itinerariu mistic e împlinirea, dezvăluirea Hristosului interior, ocultat dar mereu prezent, ca o latență a cărei dezvăluire este iminentă.

[30] În *De Principiis* I, 5 Origen dezvoltă teoria împărțirii ființelor cugetătoare în trei categorii esențiale: îngeri, oameni și demoni, cu numeroase sub-categorii.

[31] Așadar Mijlocitorul poate cuceri și răscumpăra chiar și pe demoni, care fac parte din categoria ființelor raționale subpămîntene. Ideea legată de teoria apocatastazei, formulată în *De Principiis*.

[32] În *Comentariul la Cartea Facerii*, Origen spune: „Tot cerul e asemenea unei cărți profetice în care se află ascuns viitorul. Semnele cerești dezvăluie puterea lui Dumnezeu, care tot ce se întîmplă de la începutul lumii și pînă la sfîrșitul ei, este imprimat într-o carte dumnezeiască".

[33] E vorba despre gnosticii marcioniți care mergeau pînă la radicalism în deosebirea dintre mesajele celor două Testamente: în timp ce V.T. proclamă un Dumnezeu răzbunător, crud, un Dumnezeu al dreptății primitive a cărui relație cu poporul ales avea un temei pur contractual, N.T. anunță un Dumnezeu cu totul diferit, bun și milostiv, a cărui relație cu fiii săi adoptivi se întemeiază pe o iubire gratuită, fără margini. De aici excluderea ideii unei continuități istorice a mesajului divin în Sfînta Scriptură și nerecunoașterea canonicității creștine nu numai a V.T., dar și a scrierilor din N.T., cu excepția *Evangheliei după Luca* și a cîtorva scrisori pauline (pentru amănunte, H. Leisegang, *La gnose*, pp. 191—198). Origen acceptă, pe cît se pare, distincția gnostică între „bun" și „drept", conferind primul atribut Persoanei Tatălui, iar al doilea, Persoanei Fiului. Prin dreptatea Sa, Iisus pregătește lumea pentru întruparea din bunătatea nemărginită a Tatălui.

[34] Împotriva politeismului păgîn, primii apologeți trebuiau să afirme unicitatea Dumnezeului creștin. De aici tendința de a subordona pe Fiu Tatălui. Problema esențială însă, așa cum arată Marguerite Harl, nu era aceea a Trinității ci a Întrupării a cognoscibilității, așadar, a lui Dumnezeu considerat de filosofia păgînă drept absolutul necognoscibil.

[35] rhabdos — înseamnă atît mlădiță cît și nuia. Origen alegorizează pe marginea acestei denumiri a lui Iisus văzîndu-l pe Acesta ca un Pedagog, uneori destul de sever.

[36] Celebra teorie a simțurilor spirituale analoge simțurilor trupești. Origen preia distincția făcută de Apostolul Pavel între „omul din afară" și „omul lăuntric": „Chiar dacă omul nostru cel din afară trece, cel din lăuntru se înnoiește însă din zi în zi"

(II Cor 4 16). Această teorie este dezvoltată pe cîteva pagini din *Convorbirile cu Heraclide*. Spune Origen, aici următoarele: „Am băgat de seamă că unele lucrari netrupeşti sînt arătate cu tot felul de numiri trupeşti sau materiale şi că în chipul acesta lucrările materiale au legătură cu omul din afara, iar numirile lucrărilor trupeşti sunt puse în legătură cu omul lăuntric" (*Convorbiri cu Heraclide* în Origen *Opere alese* vol III P.S.B. 1982 trad. I. Bodogae p. 133). Despre „simţul noetic spiritual" (*hexis noetikē*) a se vedea K. Rahner „Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène" in *Rev. d'Asc. et de Myst.* 1932

Traducere, note şi explicaţii de Cristian BĂDILIŢĂ

Addenda

HERMENEUTICA HRISTOLOGICĂ LA ORIGEN

Cristian Bădiliță

Intr un text capital din 1969 [1], *un manifest in care se stabilesc citeva principii fundamentale precum şi direcţiile de cercetare a scrierilor patristice, Antonio Orbe atinge şi problema origeniană „In ciuda unor deficienţe de transmitere textuală, Origen e totuşi mai comprehensibil (decit ceilalţi autori creştini, n.n.). A scris mult şi ne-a rămas destul de la el. O ciudată formă mentis transpare in operele sale, cistigindu-şi pe zi ce trece tot mai mulţi adepţi. Plin de intuiţii, plăcindu-i să doarmă cu capul pe Sfinta Scriptură, cititor prodigios atit al creştinilor cit şi al necreştinilor, interesat in aceeaşi măsură de litera Scripturii cit şi de miile de exegeze posibile, deşi arareori işi duce un gind intreg pină la capăt, nu ştie să scrie fără să arunce din zbor o mulţime de idei, uneori incoerente, niciodată insă improvizate, care, la sfirşit — in marile sale comentarii — il dărimă pină şi pe cel mai avizat cercetător. O ispită ii stăpineşte pe toţi cititorii săi — dorinţa pătimaşă de a-l urma pină la capăt şi de a-i cuprinde sistemul. Din fericire sau din nefericire insă, Origen le scapă prin mii de cărări ascunse". Iar mai incolo, precizindu-i cuvenitul loc in cadrul*

[1] Antonio Orbe — La Patristica y el progreso de la teologia. Gregorianum nr. 50, 1969.

istoriei spiritualității creștine, părintele Orbe scrie: „Origen inaugurează o tradiție exegetică decisivă în Occident și în Orient. Arieni și niceeni îi datorează un număr egal de idei. Cunoașterea sa e fundamentală pentru exegeza medievală, care a sorbit din el prin Rufin, Sf. Ieronim, Sf. Ambrozie și atîția alți occidentali"[2]

Comentariul la Evanghelia după Ioan, a cărui primă carte am tradus-o pentru întîia oară în românește, e contemporan (și de aceea trebuie citit „intertextual") cu celebrul și controversatul tratat De principiis[3]. Amîndouă lucrările — Comentariul..., culme a exegezei origeniene; De principiis, genială încercare de teologie dogmatică, aparțin perioadei alexandrine, așadar tinereții lui Origen.

Citit și recitit (răstălmăcit adesea), interpretat din diverse unghiuri și în varii contexte, adulat și mai ales respins, condamnat de tradiția conciliară începînd cu anul 543, sub domnia lui Justinian (controversele origeniste începuseră însă, pătimaș, încă din secolul IV), marele alexandrin continuă să incite, să fascineze, să obsedeze nu atît teologia ori pe teologi (care, condamnîndu-l, l-au taxat definitiv) cît mai ales disciplinele auxiliare teologiei, hermeneutica și filosofia în primul rînd.

Textul acesta pe care-l dorim un modest protreptikon la Comentariul Evangheliei după Ioan (Cartea I) s-a născut în urma lecturii în palimpsest (ca orice lectură, de altfel!) a unor fragmente origeniene culese din două „domenii" diferite — hristologie și hermeneutică. O astfel

² Idem, p. 257

³ Pentru date suplimentare în ceea ce privește datarea textului, circumstanțele scrierii lui, edițiile folositoare precum și lucrările exegetice de referință a se vedea cu precădere, Pierre Nautin, Origène. Sa vie et son œuvre, Beauchesne, Paris 1977, bibliografiile de la începutul cărții lui Marguerite Harl, Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, Editions du Seuil, Paris, 1958 și din lucrarea lui Henri Crouzel, Bibliographie critique d'Origène, La Haye, 1971. În românește dispunem de patru volume de Scrieri alese în cadrul colecției P.S.B., îngrijite de pr. prof. T. Bodogae. Am consultat în special partea a II-a, P.S.B. 7, București, 1982, pp. 133—144.

de lectură ne-a relevat, în modul cel mai categoric, caracterul organic, hristocentric al gîndirii lui Origen, „mecanismul" harului care leagă, într-o „unitate" tainică, hristologia de hermeneutică și invers.

1. Ce este o Evanghelie? Prologul Comentariului e o „punere în abis", un mic tratat „hermeneutic" origenian sintetizînd în chip magistral cartea a IV-a din De principiis. De la el vom porni, dezvoltîndu-l mereu în cercuri concentrice tot mai ample, infinite, ajungînd în final la postularea caracterului narcisic (în plan ontologic) și tautologic (în plan discursiv) al demersului hermeneutic creștin.

Interpretarea creștină presupune, mai întîi, inspirația integrală a Scripturii: „toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu" (II Tim. 3, 16). În cuvintele („fonemele") perisabile, omenești ale Scripturii se manifestă puterea vitală (dýnamis) dumnezeiască, fără de care un text nu-i decît un cimitir pustiu și mut. „Sfintele cărți nu sînt simple scrieri omenești, ci provin din inspirația Duhului Sfînt după voia Tatălui Celui peste toate, prin mijlocirea lui Iisus Hristos" (Filocalia I, 9). Caracterul inspirat al Sfintei Scripturi, spre deosebire de textele păgîne, e corelat cu eficiența socială a mesajului creștin, mai precis, cum se argumentează în Contra Celsum, cu valul uriaș de convertiri la creștinism într-un răstimp de numai două secole. „Cu toate că între eleni și între barbari s-au arătat mulți legiuitori și mulți dascăli au propovăduit învățături care făgăduiau adevărul, totuși noi n-am găsit nici un legiuitor care să fi fost în stare să trezească și în sînul altor popoare atîta rîvnă pentru primirea învățăturii lui" (Filoc. I, 1). Sfînta Scriptură — un „instrument muzical desăvîrșit și armonizat al lui Dumnezeu" (Filoc. VI, 2) — naște un „cîntec magic" (Filoc. XII, 1) care pune stăpînire pe cel ce-și „trezește" urechea și începe să asculte. Căci „în fiecare dintre noi, în omul nostru interior, cum îl numise Sfîntul Pavel, „există forțe (dynameis) deosebite, dintre care cele mai bune se alimentează din aceste cîntări magice (ale Scripturii, n.n.), căci sînt înrudite între ele și, chiar dacă nu le înțelegem, ele pun stăpînire pe sensul

cuvintelor, făcînd să crească în noi puterea (dýnamis) lor" (Filoc. XII, 1).

Această „putere vitală" a cuvintelor Scripturii (viz. la Sf. Augustin) este o pneuma-dýnamis (putere duhovnicească) descifrabilă și comprehensibilă abia în contextul mentalității iudaice. Nu e vorba de „puterea", forța inspiratoare din Ion-ul lui Platon, care pulverizează pur și simplu capacitatea noetică a poetului-aed, eliminînd așadar omul din ecuația creației, ci e vorba, aici, de ruah-ul sinergic, consubstanțial omului și divinității. Ruah, pe de o parte, e puterea lui Iahve, care actualizează conținutul noetic exprimat prin dabar. „Odată anunțată realitatea lucrului respectiv prin dabar, ruah, ca principiu dinamic, duce la îndeplinire ideea exprimată prin dabar"[4]. Pe de altă parte, ruah, ca spirit al omului, e facultatea capabilă de întîlnire cu ruah-ul lui Dumnezeu, e acea facultate a omului datorită căreia sălășluirea Duhului lui Dumnezeu nu este o intruziune străină, ci dimpotrivă e pregătită, dorită, ca un fel de ambasadă într-o țară străină"[5].

Alt principiu al hermeneuticii origeniene (creștine în general) e următorul: Scriptura nu conține nimic de prisos, nimic în dezacord și nimic neadevărat[6]. „Presupune deci că Scriptura [...] este un trup integral al Cuvîntului" (Filoc. VIII, 1). Jean Daniélou exprimă într-o formulare oarecum complementară același principiu, atribuindu-l, pe bună dreptate, lui Filon din Alexandria: „Scriptura, fiind dumnezeiască, sensul pe care-l are trebuie să fie întotdeauna vrednic de Dumnezeu (tou theou áxion noun) și folositor omului"[7].

În sfîrșit, un al treilea principiu este enunțat de Origen în De Principiis și preluat de Vasile cel Mare și Grigorie

[4] J. de Goitia, *La fuerza del Espíritu. Pneuma-Dynamis*, Bilbao, 1974, p. 202.

[5] C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, 1962, p. 155; cf. Antonio M. Artola y José Manuel Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*, Navarra, 1990, pp. 34—35.

[6] Haralambie Rovența, *Interpretarea Scripturii după Origen*, Rîmnicul Vîlcii, 1929, pp. 34 sq.

[7] Jean Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 180.

Teologul în Filocalia I, 21: „Față de întreaga Scriptură, sîntem de părere că ea are un sens spiritual pentru orice pasaj, dar un sens literal nu avem în orice pasaj, întrucît în multe puncte se dovedește că sensul literal duce la absurdități".

Înainte de a intra în analiza de adîncime a celor două nivele de interpretare (literal și spiritual/anagogic), merită să ne întoarcem și să aruncăm încă o privire, încărcată de data aceasta cu cele cîteva repere obținute pînă acum, asupra caracterului inspirat al Scripturii. Căci, deși întreaga Biblie, cum am văzut, este inspirată, există totuși o gradație în natura conținutului diferitelor cărți, o ierarhizare analogă aceleia din cadrul sistemului cosmologic schițat tot în De Principiis. Așa cum aici întîlnim trei nivele ontologice, trei etaje pe care sînt repartizate ființele cugetătoare (hoi loghikoi) — îngeri, oameni și demoni, la fel în Prologul Comentariului ni se înfățișează o structură piramidală a Sfintei Scripturi. Baza acestei piramide o constituie Vechiul Testament „pentru că el nu arată pe «Cel ce va să vie», ci doar îl vestește mai înainte" (III, 17); urmează nivelul Evangheliilor, care sînt „pîrga (aparché) tuturor Scripturilor" (IV, 23); iar la vîrful piramidei — Evanghelia după Ioan, „pîrga pîrgului (hé aparché tês aparchês), la înțelegerea căreia nu ajunge decît cel care-și pleacă fruntea pe pieptul lui Iisus și care recunoaște pe Maria ca Maica a sa" (IV, 23).

Pentru a răspunde (sau a prima răspuns) la întrebarea „Ce este o Evanghelie ?" trebuie să mai facem un scurt ocol, de data aceasta prin contextul spiritual al epocii. În acest context, să-i spunem cultural-istoric, hermeneutica origeniană e o armă apologetică. În secolele al II-lea și al III-lea interpretarea creștină, întemeiată pe principiul tradiției apostolice, se vede subminată de iudaism și gnosticism. Într-o tabără, evreii nu recunosc Noul Testament între cărțile canonice. În cealaltă, valentinienii și mai ales marcioniții (filologi de elită, cu atît mai primejdioși) elimină din „canon" nu numai Vechiul Testament, dar și mare parte din cel Nou, admițînd doar cîteva scrisori pauline și Evanghelia după Luca, la rîndul ei

serios expurgată. Pricina necredinței iudeilor în venirea Mîntuitorului, la plinirea vremii (Kairos) precum și a rătăcirii gnostice o constituie, după Origen, faptul că „Scriptura nu e înțeleasă duhovnicește, ci e concepută numai după litera goală" (Filoc I, 9). „Pentru că iudeii credeau că ar fi vorba cu adevărat de un lup cu patru picioare atunci cînd li se prorocea despre lupul care va locui laolaltă cu mielul și leopardul se va culca lîngă căprioară, iar vițelul și puiul de leu vor mînca împreună și un copil îi va paște; juninca se va duce la păscut împreună cu ursoaica, puii lor se vor sălășlui la un loc, iar leul ca și boul vor mînca paie" (Is. 11, 6—7) — și aceasta pentru că n-au văzut că toate acestea se leagă de venirea Aceluia Care, după credința noastră, e Hristos — nu numai că nu au dat Domnului Iisus nici o ascultare ci pînă la urmă L-au răstignit pe motiv că, nesocotind legea, S-a dat pe Sine drept Hristosul"

Identic în metodă procedează și marcioniții care interpretînd strict literal cîteva versete din Vechiul Testament precum „S-a aprins focul Mîniei Mele" (Ier 15, 14), „Eu sînt un Dumnezeu zelos, care pedepsesc pe copii pentru păcatele părinților ce Mă urăsc pe Mine, pînă la al treilea și al patrulea neam" (Ieș 20, 5), „Nenorocirea de la Domnul s-a pogorît la porțile Ierusalimului" (Mih 1, 12) sau „Un duh rău de la Dumnezeu a căzut asupra lui Saul" (I Regi 18, 10) au ajuns să distingă între un Dumnezeu bun, milostiv și iubitor, al N.T. și un Demiurg rău, răzbunător și pătimaș al Vechiului Testament, eliminînd, prin grilă reducționist-filologică, chiar texte întregi din N.T.

Unitatea Revelației justifică pentru Origen, unitatea Sfintei Scripturi și invers. Întruparea, momentul crucial în economia mîntuirii a revelat 1) un Dumnezeu unic (despre care dau mărturie atît Vechiul cît și Noul Testament) precum și 2) unitatea fundamentală a Sfintei Scripturi: Un Dumnezeu unic într-o carte unică. Astfel principiul preeminenței nivelului de interpretare anagogică/alegorică/spirituală asupra celui de interpretare literală poate fi remarcat și dintr-o perspectivă apologetică,

de ripostă în fața argumentelor false și pernicioase folosite în mod similar de iudei și de gnostici. Nu trebuie să rămînem prizonierii acestei perspective, circumstanțială și destul de precară. Hermeneutica fertilizează apologetica după cum hristologia instituie principiile ontologice ale hermeneuticii creștine. De la aceste considerații pornește Marguerite Harl în excelentul studiu consacrat primelor două cărți ale Comentariului la Evanghelia după Ioan: „Dacă, pe de o parte, există Cuvîntul-Dumnezeu (după versetul din Prologul Evangheliei după Ioan) și, pe de altă parte, Cuvîntul întrupat (după versetul 14), atunci care sînt raporturile dintre primul și al doilea, cum oare Cuvîntul-întrupat este deopotrivă și Cuvînt-Dumnezeu, odată ce S-a coborît în lumea umbrelor și a imaginilor, cum o spadar, carnea (sarx) poate fi o revelație a Cuvîntului (logos) [...] Chestiunea în dezbatere, cea a Cuvîntului și a trupului Său, corespunde unei alte chestiuni, anume, cum trebuie citită istoria lui Iisus pentru a-i cunoaște înțelesul? în ce măsură textul transmite spiritul? ce este lumea materială (cea a cărnii lui Iisus, cea a literei evanghelice), așa încît să poată spune ceva despre adevăratele realități?"[4] Pe firul acestor interogații implicate și implicite ajungem la distincția din Prefața Comentariului între Evanghelia sensibilă (aisthetós) și Evanghelia (inteligibilă) și duhovnicească (noetos qai pneumatikos). „Ni se cere să prefacem (metabolein) Evanghelia sensibilă într-una inteligibilă (spirituală). Pentru că la ce ne-ar folosi să cercetăm Evanghelia numai sub aspect sensibil, dacă n-am căuta s-o adîncim transpunînd-o în valori duhovnicești?" (VIII, 45). Dar — continuă Origen — întreaga noastră luptă duhovnicească ne îndeamnă să pătrundem în adîncurile cugetării evanghelice și să căutăm adevărul despuiat de orice icoană (týpos) din el (VIII, 46). Demersul hermeneutic constă așadar în despuierea adevărului (aletheia) de figurile sale (týpoi) prin metalepsă,

[4] Marguerite Harl, Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné, Editions du Seuil, Paris 1958, p. 140

transgresare a sensului literal „somatic" al textului şi surprinderea noetică a realităţii pure.

Interpretarea alegorică/anagogică/metaleptică nu este o invenţie a lui Origen. Există predecesori atît pe linia tradiţiei creştine (Pavel, autorul scrisorii numite a lui Pseudo-Barnaba, Păstorul lui Hermas, Clement Alexandrinul) cît şi în cadrul gînditorilor necreştini (Filon şi în special Numenius). Influenţa acestora din urmă a fost, asupra lui Origen, timpurie şi covîrşitoare. Metoda alegorică trebuie studiată ca atare în obîrşiile ei greceşti ca formă de decriptare implicată, conţinută în latenţa ambiguă a mitului. Ea a devenit în sec. VI a. Chr., odată cu interpretarea „fizicistă" a lui Homer întreprinsă de Teagenes din Regium şi s-a desfăşurat, sincronic sau diacronic, pe trei nivele: fizicist, moralist şi mistic. Interpretarea mistică s-a dezvoltat în special în atmosfera neoplatonică sau neopitagorică (denumiri care se confundă în secolele II–III şi care vizează chiar reprezentanţi, precum Numenius, ai platonismului mijlociu). Prin Homer, neoplatonicii nu-şi propun să dezvăluie misterul lumii de aici, fie acesta conţinut într-o lege fizică sau morală, ci caută cu precădere încearcă printr-o lectură anagogică aplicată textului homeric (în special cîtorva fragmente, episoade privilegiate) să stabilească, să prevadă şi să-şi asume în mod soteriologic traseul sufletelor omeneşti de după moarte. „Pe neoplatonicieni îi interesează mai ales cealaltă viaţă, soarta sufletelor înainte de sosirea lor pe pămînt şi după plecarea lor departe de pămînt. Doar lumea cealaltă e adevărată, aceasta e doar imagine fără consistenţă"[9]. *Numenius, iar mai tîrziu strălucitul său epigon Porphirius, se opresc asupra simbolismului mistic al Peşterii Nimfelor descrisă de Homer în Odiseea. Conform interpretării lui Numenius, care va fi făcut parte din lucrarea, pierdută astăzi,* Platon secret, *Peştera Nimfelor „rezumă circuitul etern al sufletelor între pămînt şi cer"*[10]. *Cert este că premisele interpretării alegorice a lui Homer, la „neoplatonici", coincid în chip spectaculos cu premisele interpretării anagogice/spirituale a Sfintei Scripturi la Origen. Analizînd „mitul ca realitate speculară şi criptică în acelaşi timp, ca formă de limbaj intermediară între revelaţia noetică şi discursivitatea logică, Felix Buffière apreciază că „noţiunea greacă de mit include deja ideea unui plan secund. Mitul este o ficţiune, însă o ficţiune care ilustrează un adevăr, căci cuvîntul este rareori luat în sensul de simplă poveste. Cel mai adesea, întrebuinţarea greacă, şi mai ales după Platon, implică o valoare de relaţie: în spatele poveştii materiale se ascunde o lecţie morală sau un principiu metafizic"*[11]

Limbajul tehnic, arsenalul conceptual al metodei alegorice greceşti, îl redescoperim în scrierile de exegeză mistică/anagogică ale lui Filon, personalitate marcantă aşezată la răscrucea culturii iudaice şi a celei greceşti, a cărui influenţă asupra lui Origen este neîndoielnică. „Filon vede în toate episoadele Scripturii un sens alegoric. Asupra acestui punct Origen a suferit influenţa lui. Şi pentru el toate pasajele Scripturii, fără excepţie, au un sens spiritual"[12]. *Tiparul alegorezei greceşti a fost asimilat aşadar de Origen — dacă lăsăm deoparte cele cîteva încercări sfielnice ale autorilor creştini de pînă la el — prin frecventarea scrierilor platonismului de mijloc (Numenius în special) şi a exegezelor filoniene, deopotrivă. Căci Filon, în tentativa sa de a concilia două culturi (una a cărţii, cealaltă, a oralităţii) a utilizat instrumentarul grecesc la descifrarea, în premieră absolută, a Vechiului Testament. Şi chiar dacă ambiţia lui Filon e a înscrie într-un program mult mai vast de atragere a lumii greceşti spre iudaism, chiar dacă această genială sinteză e umbrită de impulsurile unui prozelitism marcat, n-o putem totuşi minimaliza şi, cu atît mai puţin, dispreţui. În* De vita contemplativa *însă, Filon ne dă cîteva informaţii de mare preţ asupra sectei terapeuţilor care „filosofează*

[9] Félix Buffière, *Miturile lui Homer şi gîndirea greacă*, Edit. Univers, Bucureşti, 1987, trad. şi prefaţă de Gh. Ceauşescu, p. 318.

[10] *Idem*, p. 341.
[11] *Idem*, pp. 27–38.
[12] Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 182.

citind după obiceiul strămoșilor lor Sfintele Scripturi, explicîndu-le cu ajutorul pildelor sau al alegoriilor, întrucît sînt de părere că cuvintele sînt doar semne ale unei realități ascunse care se descoperă numai în alegorii" (Eusebiu din Cezareea, H.E., II, 17, 10). Așadar, încă din secolul I exista deja format un curent alegorizant. Și, lucru la fel de semnificativ, metoda alegorică aplicată Sfintei Scripturi vizează o edificare duhovnicească, face parte din instrumentele ascezei. Alegorizarea, în sens profund, mistic, duhovnicesc are valoare soteriologică. Recunoaștem pe de altă parte în limbajul lui Filon o evidentă amprentă platonică, regăsită un secol mai tîrziu în gîndirea lui Numenius. Tot în legătură cu maniera de lectură a terapeuților Filon adaugă: „Tîlcuirea Scripturilor se face la ei cu ajutorul imaginilor, în alegorii (di hyponoion — subînsurі en allegoriais). Într-adevăr acești oameni aveau impresia că Legea însăși e o ființă vie, al cărei trup îl formează ordinea propozițiilor (tas rhetas diataxeis) dar al cărei suflet e înțelesul nevăzut (aoraton noun) ascuns în cuvinte (tais lexeis). Școala lor căuta să contemple tocmai acest înțeles (nevăzut, n.n.) ca și cum ar fi văzut în oglinda cuvintelor frumusețea minunată a ideilor" (H.E. 17, 20).

Reluînd întrebarea pusă la început — „Ce este o Evanghelie?" — constatăm că ea a căpătat de-a lungul paginilor de mai sus un răspuns mai degrabă circumstanțial decît unul esențial. Putem spune că, pentru Origen Evanghelia autentică este Evanghelia spirituală, noetică, în opoziție cu Evanghelia somatică literală. Dar atunci nu-l mai înțelegem în spirit/duh creștin pe Origen. Atunci el se alătură pur și simplu unei serii de mari gînditori necreștini precum Filon, Numenius și alții, a căror existență n-are de-a face cu Hristos Dumnezeul revelat. Întrebarea noastră trebuie personalizată. Evanghelia nu e o teorie abstractă, invizibilă, un cod pe care-l descifrezi fără să ți-l asumi. Evanghelia este o Persoană. Evanghelia este Iisus Cel întrupat, esența ei, după Origen, este Iisus Dumnezeu Cuvîntul-Dumnezeu, adevărul scris cu litera

de foc a duhului. „E tot una să zici că apostolii vestesc pe Mîntuitorul sau că propovăduiesc «vestea cea bună»" (Coment. X, 63).

2. Ce este Logosul? Pentru a răspunde la această a doua întrebare esențială va trebui să analizăm pe de o parte relația între Tată și Fiu/Logos, iar pe de altă parte, aceea între Logos și ființele cugetătoare (hoi loghikoi). Nu uităm, însă, nici o clipă că răspunsul la aceste întrebări intră în cîmpul altei întrebări, subiacente, anume în ce fel este posibilă înțelegerea adevărată, autentică a Scripturii?

Îl vom cita iarăși pe J. Daniélou, care în capitolul consacrat hristologiei origeniene din splendida sa monografie, afirmă că „relația Logosului cu Tatăl este, în fapt concepută într-un mod paralel cu relația ființelor cugetătoare față de Logos[13]. Doctrina despre Logos ca intermediar, Mijlocitor (Parakletos) resimte cel mai acut influența platonismului de mijloc, în special cel al lui Numenius.

Numenius făcea distincția între scrierile exoterice și cele esoterice ale lui Platon. Dacă doctrina exoterică, la îndemîna oricui, poate fi recuperată din dialogurile publicate (deși întîlnim și aici un nivel esoteric), doctrina esoterică rămîne fiefful unor privilegiați, inițiați, cu precădere în tradiția platonismului oral. Astfel, în lucrarea sa Platon secret, Numenius atribuie lui Socrate celebra teorie a triteismului, deloc străină dogmei ulterioare a Sfintei Treimi. Rezumatul acestei teorii ar fi următorul: „Există un zeu suprem care poate fi numit, de asemenea Binele, Primul Intelect, Necorporalitatea, Unul-care-este sau Ființa (on sau ousia). El trăiește în eon, care poate fi caracterizat ca nunc stans. Primul Zeu este Ideea (în sensul platonic al cuvîntului) celui de-al doilea Zeu, pe care-l putem desemna ca Al Doilea Intelect sau ca Demiurg și care este bun prin participare la Bine. În loc să vorbim de al Treilea Zeu (acesta fiind Lumea, Cosmosul), ar trebui mai degrabă să spunem că cel de-al Doilea Zeu este dublu. Căci pe de o parte, el este preocupat să-l

[13] Idem, pp. 250 sq.

contemple pe Primul Zeu sau Inteligibilele, iar pe de altă parte, tot el creează și, cu ochii ațintiți asupra Ideilor care-l ghidează, administrează Cosmosul vizibil. Principala deosebire dintre Primul și cel de-al Doilea Zeu este că Primul e cu totul inactiv, în vreme ce al doilea e creator. Cei doi Zei prezidează, unul, împărăția Ființei, celălalt, împărăția devenirii"[14].

Al Doilea Zeu din teoria triteistă a lui Numenius are tocmai atributele și funcțiile Logosului origenian. În Cartea a II-a a Comentariului la Evanghelia după Ioan, Origen distinge între ho theós și theoi (cu sau fără articol), conferind Tatălui și numai Lui prima denominațiune. Tatăl este, deopotrivă, autótheos, Dumnezeu prin Sine Însuși, în vreme ce ființele cugetătoare (hoi loghikoi), sînt zei (theoi) prin participare. Între acești loghikoi, Logosul deține un loc privilegiat.

Origen afirmă, pe de o parte, caracterul transcendent al Tatălui chiar și față de Fiu, iar pe de alta parte, evitînd în ultimă instanță politeismul, precizează transcendența (hyperoché) Fiului/Logosului față de toate celelalte ființe cugetătoare. „În această viziune ierarhică, Logosul e în întregime dependent de Tată, iar ceilalți theoi la rîndul lor, atîrnă de Logos. Viziunea lui Origen e cea a unei lumi de ființe/creaturi (ghenetá) cugetătoare care înconjoară Logosul și participă la El"[15]. Așadar lumea făpturilor cugetătoare este coeternă logos-ului, idee pe care o regăsim în cosmologia origeniană. Acești loghikoi există dintotdeauna, în forma lor spirituală, paradigmatică, ideală. Ei au primit un trup abia după ce au comis păcatul, după ce și-au întors fața de la contemplarea dumnezeirii Tatălui. Iar căderea în trup — pe cele trei etaje ontologice — îngeri, oameni, demoni — are drept consecință diversificarea lumii. Trupul, la Origen, nu are nici pe departe semnificația peiorativă pe care i-o con-

[14] Merlan apud A. H. Armstrong, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge, 1967, p. 100.

[15] Jean Daniélou, op. cit., p. 253.

feră platonismul. Ensomatoza e strîns legată de ideea multiplicității și a diversității[16]. Între Dumnezeul transcendent, Unu, nevăzut (aóraton), incognoscibil, și creaturile Sale căzute în trup, în multiplicitate, așadar și în diversitate, trebuie să existe un Mijlocitor. Iar acesta e tocmai Iisus — Logosul. Logosul participă, precum Demiurgul lui Numenius, atît la unitatea dumnezeiască a Tatălui cît și la multiplicitatea făpturilor. De fapt, adevăratul Mijlocitor este sufletul (psyché) lui Iisus, cum se afirmă în De Principiis: „Mîntuitorul a luat suflet de o fire asemănătoare cu a noastră, dar asemănătoare în același timp și Lui, Fiului, prin scop și putere, încît să poată împlini fără scădere toate hotărîrile și toate planurile mîntuitoare ale Cuvîntului și ale înțelepciunii (De Princ. IV, 4, 4). Sufletul lui Iisus, creat din eternitate împreună cu sufletele tuturor celorlalte făpturi cugetătoare, n-a păcătuit. El a rămas alături de Tatăl, contemplîndu-L și înfruptîndu-se din Binele Lui. Pe de altă parte, însă, Logosul participă în aceeași măsură la multiplicitatea lumii. În Iisus există, cum citim în Comentariul la Evanghelia după Ioan, o infinitate de bunuri (t'agatha) și o diversitate de epinoiai (aspecte, atribute, denumiri). „Să nu ne mire faptul că binele acesta exprimat la plural (bunătățile acestea) este, în fapt, tot Iisus Hristos, căci dacă ne dăm seama la ce lucruri se raportează aceste nume cu care e cunoscut Dumnezeu, vom înțelege îndată că Iisus [...] e personificarea în același timp a mai multor bunătăți. Viața e una din aceste bunătăți, căci Iisus a spus: «Eu sînt viața». «Lumina lumii», care e «lumina cea adevărată», «lumina oamenilor», e și ea tot un astfel de bine. Fiul lui Dumnezeu e toate aceste bunuri la un loc. Ca noțiune și adevărul e un bine și anume unul care se deosebește atît de viață cît și de lumină. Vine apoi, ca al patrulea bine, calea care ne duce spre toate acestea" (Coment. IX, 52—53). Dintre aceste denumiri (epinoiai) atribuite lui Iisus unele țin de realitatea eternă a Cuvîntului precum Înțelepciune, Logos, Adevăr și Viață, altele sînt „conjunc

[16] Vezi Jean Daniélou, op. cit., pp. 253—254.

turale", „pentru oameni", fiind însușite de către Fiul în virtutea realizării planului mîntuirii. Primele sînt atribute în sine, absolute și țin de regimul ființei, celelalte sînt denumiri „pentru noi" și țin de regimul devenirii. Astfel Iisus „a devenit lumină numai pentru că oamenii, cufundați în beznă de către cele rele, au nevoie de lumina Celui care luminează în beznă. Căci dacă oamenii nu s-ar fi născut în beznă, El n-ar mai fi devenit Lumină a oamenilor" (Coment. I, 120). Din lista denumirilor însușite de Mîntuitor, a denumirilor contingente, așadar, fac parte: Păstorul, Medicul, Cel întîi născut dintre cei morți.

Logosul intersițiar e pedagog, model, drum și călăuză pentru ființele cugetătoare. Katabaza lui Dumnezeu, prin Întrupare, are ca replică anabaza omului îndumnezeit. Hristologia origeniană, ca și cea a Sf. Justin, este o antropologie aplicată. Invers, putem spune că antropologia din punctul de vedere al lui Origen, este o hristologie neîmplinită, deficientă. Logosul, așa cum reiese din analiza Comentariului la Evanghelia după Ioan și a pasajelor hristologice din De Principiis, înseamnă mai ales „rațiunea", nu doar Cuvîntul rostit de Tatăl. Logosul e „cel care smulge din noi toată partea irațională (pan alogon hemon), făcîndu-ne cu adevărat raționali" (Coment. I, 37, 267).

Origen are în vedere, în buna tradiție stoică, „rațiunea prezentă, care lucrează în fiecare om, element de cunoaștere și virtute, forță de distrugere a erorii și păcatului în spirite"[17]. „Logosul este, în chip esențial, pentru Origen, inteligența divină, rațiunea dată prin participare fiecărui om și care poate crește în el pînă la a deveni principiu de viață dumnezeiască [...] Principiu rațional, El este între Dumnezeu și creatura Sa o punte care permite posibilitatea cunoașterii (lui Dumnezeu, n.n.). Logosul este așadar „Iarudirea"[18].

3. Cum poate fi înțeleasă Scriptura? Ne putem întreba, în urma celor de mai sus, cum poate fi cunoscut/trăit Logosul? Deoarece Scriptura, ca Evanghelie veșnică, este Iisus Însuși, răspunsurile la cele două întrebări trebuie să coincidă. Există o gradație în ceea ce privește capacitatea de comprehensiune a Scripturii, gradație direct proporțională cu o anumită „competență mistică" a hermeneutului. Aici cred că exegeții operei lui Origen au confundat lucrurile, transferînd gradul de competență al cititorului hermeneut asupra nivelurilor de lectură intrinseci Sfintei Scripturi. De aici o puzderie de teorii care se proclamă absolute și care stabilesc, în urma unor parti-pris-uri teoretice, un număr exact de sensuri (de la 2 pînă la 4) pe care le poate avea Scriptura. De aceea noi înșine am evitat termenul de sens al Scripturii, preferindu-l pe cel de nivel de interpretare. Așa încît putem afirma, în urma acestei distincții simple dar eficiente, că orice pasaj biblic are două niveluri/paliere de interpretare (literal și spiritual/anagogic ș.a.m.d.) și mai multe sensuri; Origen va spune chiar: o infinitate de sensuri.

Raportînd însă pînă la ultima consecință schema hermeneutică origeniană la principiul hristologic, atunci putem afirma că traseul interpretării Sfintei Scripturi e un traseu mistic. Căci Logosul se arată fiecăruia după capacitatea proprie. Caracterul multiplu și variat al Revelației unice a Logosului derivă din multiplicitatea și varietatea ființelor raționale, cum am subliniat deja. „Oricît a fost Iisus o singură ființă, aspectele (epinoiai) sub care ni S-a înfățișat sînt mai multe, iar cei care-L priveau nu Îl vedeau toți în același fel. Că trebuie înfățișat în mai multe aspecte reiese din cuvintele: «Eu sînt Calea, Adevărul și Viața», «Eu sînt Pîinea», «Eu sînt Ușa» și altele nenumărate. În schimb nici înfățișarea sub care apare nu era la fel pentru toți privitorii, ci depindea de capacitatea lor de înțelegere, lucru care se vede limpede dacă cercetăm de ce, trebuind să se schimbe la față «într-un munte înalt», n-a luat cu El pe toți apostolii, ci numai pe Petru, pe Iacob și Ioan, ei fiind singurii în stare să cuprindă mărirea pe care o avea atunci și în stare să contemple pe Moise și pe Ilie, arătați întru mărire și să înțeleagă vorbirea lor întreolaltă și glasul venit din

[17] Marguerite Harl, op. cit., p. 128.
[18] Idem, p. 129.

norul ceresc" (Contra Cels II, 64). Iar în De Oratione, cap. 27, citim: „*Cînd Logosul lui Dumnezeu e oferit ca lapte copiilor, ca legume celor încă neputincioşi şi ca mîncare de carne celor puternici, asta înseamnă că El se oferă fiecăruia după gradul asemuirii sale cu Logosul*". Cu privire la logos-ul Scripturii, Origen fixează aceleaşi doze în funcţie de competenţa sau gradul de iniţiere a hermeneutului. Există, în primul rînd, „*cei mulţi*" (hoi polloi) sau „*cei simpli*", care nu se pot hrăni decît cu litera Evangheliei. După ei urmează cei „*de mijloc*", care ajung să guste din „*sufletul*" Scripturii, din floarea ei frumos mirositoare, neajunsă totuşi la rod. Acesta e privilegiul perfecţiilor, al „*celor desăvîrşiţi*" (hoi teleiótatoi), adevăraţi arhierei după rînduiala lui Melchisedec (Coment. I, 6, 11). *Hermeneutul tinde spre desăvîrşire. Demersul hermeneutic precum „demersul" mistic, este unul infinit. Hermeneutul şi Misticul sînt, de fapt, două aspecte ale „Omului interior". Categoria hermeneutică fundamentală la Origen este aceea de ophéleia — „folosul duhovnicesc". Interpretarea Sfintei Scripturi este corectă, valabilă, adevărată întrucît aduce cu sine un „folos", un spor de fiinţă, întrucît este o apropiere de Hristos. Hristos-Hermeneutul perfect, ca „principiu interior, comunică înţelegerea spirituală a Scripturii, cunoaşterea Conţinutului ei real"*[19] *Hermeneutica devine astfel cuminecare. Hristos este atît subiectul cît şi obiectul interpretării. Din perspectivă hristologică, hermeneutica este un discurs tautologic şi narcisic în acelaşi timp. Logosul se rosteşte pe Sine „cu o strîmtă, omenească gură", Chipul se autocontemplă. O pagină superbă din Filocalia merită să fie citată sub forma unui „crez hermeneutic". „Tot Cuvîntul lui Dumnezeu, care la început era la Dumnezeu, nu înseamnează vorbă multă, întrucît nu sînt mai multe cuvinte, căci Cuvîntul lui Dumnezeu este unul singur, cuprinzînd doar mai multe idei, dintre care fiecare este o parte a Cuvîntului întreg. Cît despre oricare alte cuvinte, despre care se spune ce ar conţine un plan de expunere,*

[19] Jean Daniélou, op. cit., p. 183

oricare ar fi el, chiar dacă este vorba de adevăr, chiar dacă s-ar părea că spun ceva ciudat, nici unul din ele nu este Cuvîntul, ci fiecare sînt mai multe cuvinte. Căci în nici unul din celelalte cuvinte nu este unitate, nici acord, nici unire. Din pricina diferenţierii şi a contrazicerii dintre ele, unirea piere şi au rămas numai numere, poate chiar numere nesfîrşite. Aşa încît putem zice că orice vorbitor care spune lucruri străine de cinstirea adusă lui Dumnezeu face vorbărie, pe cînd cel ce spune adevărul, chiar dacă vorbeşte despre toate ideile posibile, aşa încît nu lasă de o parte nici o idee, spune mereu un singur cuvînt" (Filoc. III, 4).

MINIMA BIBLIOGRAFIE TEMATICA

Despre Origen s-a scris enorm. S-a scris mult și despre ce s-a scris despre Origen. De pildă, utila *Bibliographie d'Origène* a lui Henri Crouzel, apărută în 1971.

Cititorul român interesat poate consulta cu mult folos și bibliografiile conținute în cele patru volume de *Scrieri alese* ale lui Origen, apărute în P.S.B. («Părinți și Scriitori Bisericești» colecție editată de Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române). Noi ne-am ghidat după o bibliografie tematică întocmită, ce-i drept, cam demult (1958) de Marguerite Harl. Totuși, ea are meritul de a include unele articole foarte importante, dar mai puțin cunoscute, publicate în reviste de specialitate.

ABREVIERI UTILIZATE ÎN BIBIOGRAFIE

Bi Biblica. *Commentarii ad rem biblicam scientifice investigan dam editi cura Pontificii Biblici*, Roma.

BLE. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse.

DS M. Viller, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, 1937 sq.

Hermathena, a series of papers on literature, science and philosophy by members of Trinity College, Dublin.

JDT *Jahrbücher für deutsche Theologie*, Stuttgart.

OrCh *Orientalia christiana (Christiana analecta)*, Roma.

OrChPer *Orientalia christiana periodica*, *Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana*, Roma.

RAM Revue d'ascétique et de mystique Toulouse
REG Revue des études grecques Paris
RHE Revue d'histoire ecclésiastique Louvain
RHPR Revue d'histoire et de philosophie religieuses Faculté de théologie protestante Université de Strasbourg
RechSR Recherches de science religieuse Paris
RevSR Revue des sciences religieuses Faculté de théologie catholique, Universite de Strasbourg
SGKA Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Paderborn
TQ Theologische Quartalschrift Tübingen
TU A Harnack — C Schmidt, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Leipzig
TZ Theologische Zeitschrift Bâle
VC Vigiliae Christianae Amsterdam
ZKT Zeitschrift für katholische Theologie Innsbruck

ORIGEN ŞI SFÎNTA SCRIPTURA METODA EXEGETICĂ

E de Faye Origène est-il exégète ou dogmaticien? RHPR 1923 p 87—105
A Zöllig Die Inspirationslehre des Origenes Ein Beitrag zur Dogmengeschichte Freiburg im Breisgau 1902
F Prat, Origène le théologien et l'exégète Paris 1907
H. de Lubac «Typologie» et «allegorisme» RechSR 34 1947 p 180—226
J Guillet Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche Conflit ou malentendu? RechSR 34 1947 p 257—302
R P C Hanson Origen's interpretation of scripture exemplified from his Philocalia Hermathena 63 1944 p 47—58
W den Boer Hermeneutic problems in early christian literature VC 1 1947 p 150—167
J Daniélou Les sources bibliques de la mystique d'Origène RAM 90 1947 p 126—142
J Daniélou Sacramentum futuri Études sur les origines de la typologie biblique Paris 1950 (Origène passim)
J Daniélou Origène comme exégète de la Bible Studia patristica, I (TU 63) Berlin 1957 p 280—290
H de Lubac Histoire et Esprit L'intelligence de l'Écriture d'après Origène Paris 1950
J Daniélou, L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène RevSR 22 1948 p 27—56
H Ch Puech, Origène et l'exégèse trinitaire du Ps 50 12—14 Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges M Goguel, Paris 1950 p 180—194
A Henry Exégèse d'Origène de I Cor XIII 13 Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1951
R Gögler Das Wesen des biblischen Wortes nach Origenes München, 1933

DESPRE TERMINOLOGIA LUI ORIGEN

G L. Prestige God in patristic thought London 1952 şi traducerea franceză Dieu dans la pensée patristique Paris 1955
H Crouzel Théologie de l'image de Dieu chez Origène Paris 1956
P Rüsche Das Seelenpneuma Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre SGKA 18 3 1933 (Origène p 40—48)
H Rahner Das Menschenbild des Origenes Eranos, 1947 p 197—248
H Karpp. Probleme altchristlichen Anthropologie Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 44 3 1950
E Klostermann Origeniana Untersuchungen zum N T 6 Festschrift für G Heinrici, 1914, p. 244—251
E Klostermann Ueberkommene Definitionen im Werke des Origenes ZNTW 37 1938 p 54—61.
R. Cadiou, Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène REG 45 1932, p 271—285

A. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche* TU 42, 3, 1918, p 97—143

STUDII MAI VECHI DESPRE GÎNDIREA LUI ORIGEN

Huet, *Origeniana*, PG., XVII 633—1 284
F C Baur *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835.
Ch Freppel, *Origène*, 2ᵉ édition Paris 1875, 2 vol.
J F Denis *La philosophie d'Origène* Paris 1884
C Bigg *The christian platonists of Alexandria* Oxford 1886
Mgr Kyrillos *Reconstitution de la synthèse scientifique d'Origène* 2 vol., Alexandrie 1907
E de Faye *Esquisse de la pensée d'Origène*, Paris, 1925
E de Faye *Origène Sa vie son œuvre sa pensée* Paris, 1928 3 vol.
Hal Koch, *Pronoia und Paideusis Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* Berlin—Leipzig 1932.
J Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, RechSR 22, 1922, p 265—296
J Lebreton, *Le desaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chrétienne du IIIᵉ siècle* RHE 19 1923, p 501—506 20 1924, p 16—33

STUDII MAI RECENTE ASUPRA SPIRITUALITĂȚII LUI ORIGEN

W Völker *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik, Tübingen 1931
H Ch Puech *Un livre recent sur la mystique d'Origène*, RHPR 8 1933, p 508—536

A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* Münsterische Beiträge zur Theologie 22, Münster 1938.
A. Lieske *Die Theologie der Christus-Mystik Gregors von Nyssa*, ZKT 70 1948 p 49—93 129—168 315—340
U von Balthasar *Le Mystérion d'Origène* RechSR 26 1936, p 513—562 ; 27 1937 p 38—64
J Daniélou *Origène* Paris 1948
H Rahner *De dominici pectoris fonte potavit* ZKT 1931 p 103—108
K Rahner *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* RAM 1932 p 113—145
G Bardy *La spiritualité d'Origène* VS 31 1932 p (80)—(106)
K. Rahner *«Cœur de Jésus» chez Origène ?* RAM 1934 p 171—175
H Rahner *Die Gottesgeburt Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, ZKT 59 1935 p 333—418 (Origène p 351—358)
H. Rahner *Flumina e ventre Christi Die patristische Auslegung von Joh*, 7 37—38 Bi 1941 p 269—302 367—403
J P Brizard *À la suite d'Origène pour une théologie vivante* Témoignages, Cahiers de la Pierre-qui-vire 1 Paris, s. d (1942 ?), p 37—51
I Hausherr *Penthos La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* OrChAn 132 1944
I Hausherr *Les orientaux connaissent-ils les «nuits» de saint Jean de la Croix ?* OrChPer 12 1946
S T Bettencourt *Doctrina ascetica Origenis Studia Anselmiana* 16 1945 Roma
H Jonas *Die origenistische Spekulation und die Mystik*, TZ 5 1949 p 24—25
J Lebreton, *La source et le caractère de la mystique d'Origène* Mélanges P Peeters I Analecta Bollandiana 47 1949 p 55—62
F Bertrand *Mystique de Jésus chez Origène* Paris 1951
H C Graef *L'extase dans la doctrine spirituelle des Pères grecs* VS supplément, 1954, p 64—67
H Pétré, *Ordinata caritas Un enseignement d'Origène sur la charité*, RechSR 42, 1954 p 40—57
H de Lubac Introduction aux *Homélies sur la Genèse* (Sources chrétiennes 7), Paris, 1943, p. 1—62.

H. de Lubac, Introduction aux *Homélies sur l'Exode* (Sources chrétiennes 16), Paris 1947 p. 1—75.
A. Méhat, Introduction aux *Homélies sur les Nombres* (Sources chrétiennes 29), Paris, 1951, p. 1—64.
O. Rousseau, *Introduction aux Homélies sur le Cantique des Cantiques* (Sources chrétiennes 37), Paris 1953 p. 1—57.
M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburg 1939 (Origène p. 72—80).
J. Lemaître-R. Roques-M. Viller «*Contemplation*», DS t. II, 1778—1772 et passim.

HRISTOLOGIA ŞI SOTERIOLOGIA LUI ORIGEN

F. Knittel, *Des Origenes Lehre von der Menschenwerdung des Sohnes Gottes*, TQ 54, 1872 p. 97—138.
H. Schultz, *Die Christologie des Origenes in Zusammenhange seiner Weltanschauung*, JDT 1, 1875, p. 193—247, 369—424.
P. Henry, Articolul *Kénose*, Dictionnaire de la Bible, Supplement, 1959 (Origène, col. 59—62).
J. Rivière, *Le dogme de la rédemption, étude théologique*, 4ᵉ édition, 1931, Paris.
J. Rivière, *Le dogme de la rédemption, études critiques et documents*, Louvain, 1931 (Bibliothèque de la RHE 5) (Origène, p. 195—212).
J. Rivière, *Théologie du sacrifice rédempteur* (Un témoignage d'Origène), BLE, 1944 p. 3—12.
A. Fournier, *Exposition critique des idées d'Origène sur la rédemption*, thèse fac. prot. Strasbourg 1860 (42 p.).
H. Rashdall, *The idea of atonement in Christian Theology*, London 1919 p. 255—276.
H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption, essai historique et apologétique*, traduit de l'anglais par J. Bruneau, Paris, 1909 (edition anglaise 1865) (Origène p. 148).

TABLA DE MATERII

I. Viaţa lui Origen 5
II. Cele cincisprezece articole controversate 35
III. Comentariu la Evanghelia după Ioan. Cartea I 45
ADDENDA 97
Hermeneutica hristologică la Origen 99
Minimă bibliografie tematică 117

BIBLIOTECA M.M.B.
PROVENIENŢĂ acu
RMF 60
PREŢ
lei 3392

În aceeași colecție au mai apărut

1 Émile Senart — *Eseu despre legenda lui Buddha*
2 Dionisie Pseudo-Areopagitul — *Despre numele divine. Teologie mistică*
3 ∴ *Milinda-panha (Întrebările regelui Milinda)*
4 Vladimir Soloviov — *Rusia și Biserica universală*
5 Ferdinand Ossendowski — *Animale, oameni, zei*
6 Vasile Lovinescu — *Jurnal alchimic*
7 Dionisie Pseudo-Areopagitul — *Ierarhia cerească și Ierarhia bisericească*
8 Sfînta Tereza din Avila — *Cartea vieții mele*
9 Dalai Lama — *Logica iubirii*
10 Origen — *Comentariu la Evanghelia după Ioan. Cartea I*

În pregătire

Knorr von Rosenroth — *Kabbala denudata*
Jules Lebreton și Jacques Zeiller — *Biserica primitivă*
Henri Irénée Marrou — *Teologia istoriei*

Lector Silviu LUPAȘCU
Tehnoredactor Vasile COROAMĂ

B.M.M.B. 2003-2004

Format 1/16 (54×84)
Bun de tipar martie 1995
Apărut 1995

Tiparul executat la Imprimeria Institutului European pentru Cooperare Cultural-Științifică Iași • Str. Cronicar Mustea nr. 17 • C.P. 161 • ☎ 032/19 •311 230197 • Fax 032/230197
PRINTED IN ROMANIA

Comentariu la Evanghelia după Ioan

XXVII. 181. După cum [Iisus] este " Lumină a oamenilor", "Lumină a luminii" și "Lumină adevărată" fiindcă luminează inteligența oamenilor și pe cea a ființelor cugetătoare în general, tot așa se cheamă [pe Sine] și Înviere pentru că reproduce lepădarea de tot ce-i mort și însuflețește - ceea ce în sens propriu se numește viață; căci morții care învie L-au primit pe El cu adevărat. 182. Și nu face asta numai în prezent, pentru cei care pot să zică: "Ne-am îngropat cu Iisus prin botez (Rom. 6, 4) și am înviat împreună cu El", ci, încă și mai mult, de fiecare dată cînd cineva se leapădă de tot ce-i mort, chiar și de moartea Fiului Însuși, atunci acela trăiește o viață nouă (Rom. 6, 4). " Purtăm totdeauna în trup omorîrea lui Iisus - cînd am fost ajutați într-un chip atît de vrednic de pomenire - pentru ca viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (II Cor. 4, 10)

Unitatea Revelației justifică pentru Origen unitatea Sfintei Scripturi și invers. Întruparea, momentul crucial în economia mîntuirii, a revelat 1) un Dumnezeu unic (despre care dau mărturie atît Vechiul, cît și Noul Testament) și 2) unitatea fundamentală a Sfintei Scripturi. Un Dumnezeu unic într-o carte unică. Astfel principiul preeminenței nivelului de interpretare anagogică/ alegorică/ spirituală asupra celui de interpretare literară poate fi remarcat și dintr-o perspectivă apologetică. Nu trebuie să rămînem prizonierii acestei perspective, circumstanțială și destul de precară. Hermeneutica fertilizează apologetica, după cum hristologia instituie principiile ontologice ale hermeneuticii creștine.

INSTITUTUL EUROPEAN PENTRU
COOPERARE CULTURAL-ȘTIINȚIFICĂ IAȘI

PREȚ 3325 lei preț de livrare
67 lei T.L.
3392 TOTAL

ISBN 973-9148-61-X